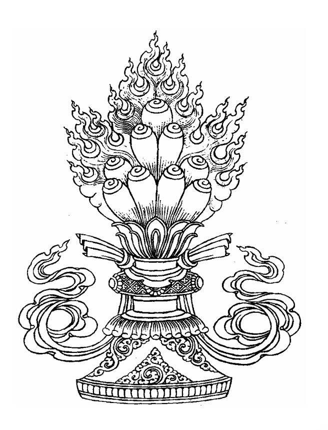


阿毗达磨俱舍论颂讲记

（下）

索达吉堪布　讲释













第四分别业品科判










科判

第五分别随眠品科判










第六分别圣道品科判





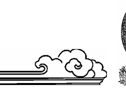













第七分别智品科判



第八分别定品科判







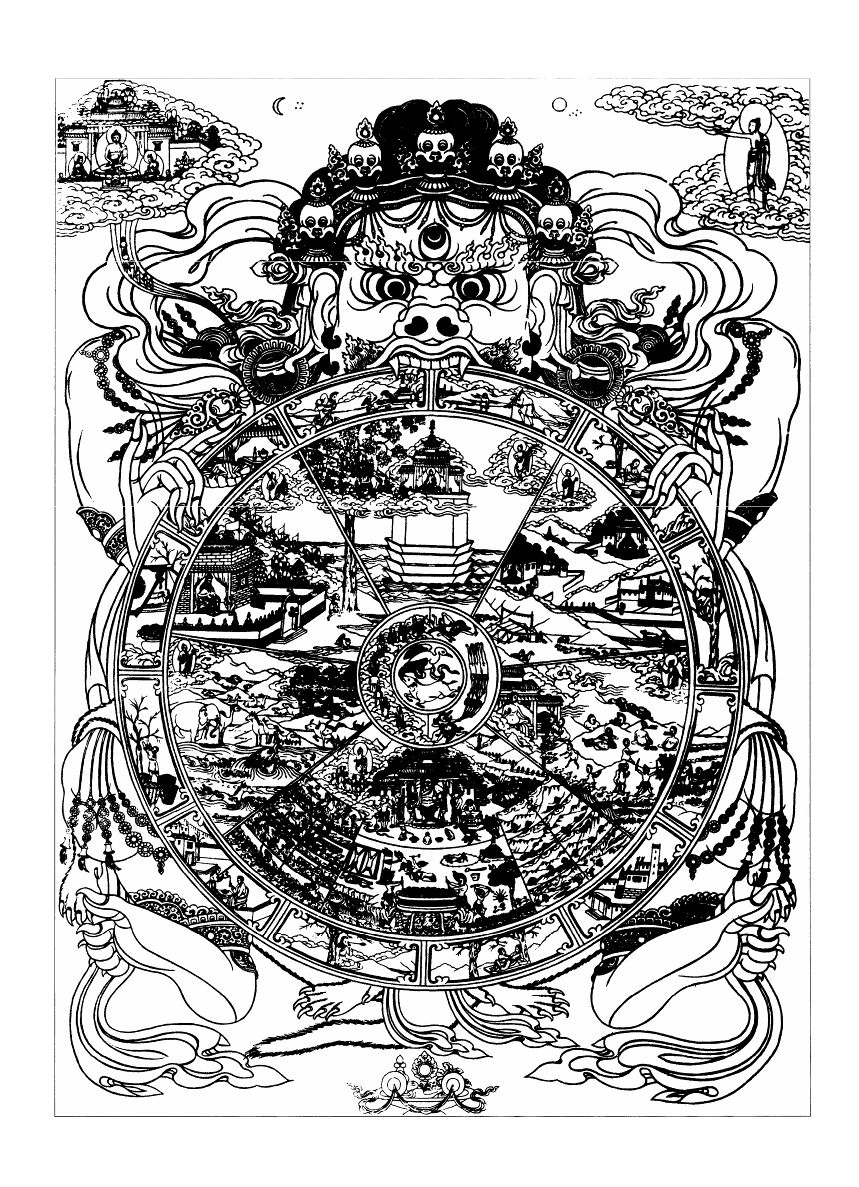












第四品　分别业

第四分别业品分二：一、连接文；二、真实宣说业。

甲一、连接文：

形形色色世间界，皆由众生业所生。

形形色色世间界的种种差别，均由众生之业产生。

本品是共同乘判断因果的一种方法。现在很多人对业的分类、差别及其成熟的方式不了知，于是在日常的行住坐卧当中，有意、无意地造作了很多流转轮回之因，但自己却仍茫然不知。

对于世间的形成，有的说是无因产生，有的说是由大自在天、大梵天创造，还有说世间的万事万物由造物主所造等等，有各种各样的说法。有情世间与器世间千差万别，那这些究竟是谁造的呢？

佛教认为，情器世界均是由众生业力所产生。《入行论》中说：地狱以上的器世间皆由众生业力所感现。《入中论》中说："有情世间器世界，种种差别由心立。"实际上，仅仅说情器世界是由众生业力所感也是不究竟、不合理的，

这些道理在《中观四百论》、《如意宝藏论》、《入中论》中均有广述。于此处，我们可依照本论观点承许。

甲二（真实宣说业）分二：一、业之本体；二、经中所说名称。

乙一（业之本体）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

彼分思业思作业，思业即是意之业，
思作业为身语业，彼等有表无表业。

业可以分为思业与思作业两种。思业是指意业，思作业即身业和语业。其中身、语二业又可分为有表业与无表业两种。

业若从功能上分有很多种，《华严经》中说："业如画家造种种。"若从三性区分，则可分为善业、恶业、无记业三种。此处从业的本体上来说，可以分为思业与思作业两种。本论中，所有的业归根结底均是依心而造，此即思业，其与意识相应，如相续中生起信心，此信心与自己的意识相应后，驱动身语造作善业，所以是使身语现行的一种心所，也就是通常所说的

意业。由思业所引发的思作业就是身、语二业，心中若思善、思恶，则由其所引发的身业、语业也分别为善为恶，所以身体与语言的表现并不是身业和语业，主要应由意识引发，比如身体杀虫时，若无有杀心，则真正业的本体不具足，不属于思作业。语业也是如此，比如口中叙说对三宝不恭敬的话，但心中并未如此思维，那就不是真正的业。

业若再详细分则有五种，即上述所说的身业、语业分别具足有表业与无表业两种。

丙二（广说）分三：一、业之自性；二、三业总法之差别；三、无表业之分类。

丁一（业之自性）分二：一、有表业；二、无表业。

戊一（有表业）分二：一、身之有表业；二、语之有表业。

己一、身之有表业：

身有表业许形状，并非是指行他境，
有为刹那坏灭故。若无灭因不应灭，
生因亦成坏灭者，成二所取尘无有。

有部：身有表业可承许为形状，但并非迁往他境的

行动，一切有为法均刹那坏灭之故，否则，万法无有灭因时就不应灭，而且生因亦应成坏灭之因。经部：上述观点不合理，如此则成二根所取之境，而且，因无分微尘无形状故，也并非实有。

业分有表业与无表业两种，有表业主要指思作业。那么，身有表业与语有表业分别指什么呢？此颂首先讲身有表业。

有部宗认为：身有表业是由思业引发的形状，属于透明光亮的色法，比如磕大头属于有表业的善法，是身体的特殊形状；杀牦牛则属于有表业的不善法。那么，磕大头和拿刀杀牦牛的动作是有表业，还是于此动作之外另有一个有表业呢？有部认为这种动作不是有表业，而是有表色。那有表业于何处存在呢？有些论师以比喻说明，比如森林起火，火遍布森林的每一个角落，同样，磕大头或杀牦牛时，有一种透明的物质遍布于整个身体，通过眼睛不一定能够见到，但通过其外表可以了知此人在行善或杀生。有部认为，这种透明而光亮的物质实有存在，可以包括在形色当中，其对身体无利无害。

犊子部对身有表业有特殊的观点：身体的

有表业应该是指从此处迁往彼处的一种行动，比如从所坐之处站起来，开始磕大头，这时身体从一处前往另一处做善业，此为善有表业；若从所坐之处站起，拿刀开始杀牦牛，此即恶有表业。也就是说，在身体的不同形状之间有一种常有存在的物质，这就是身有表业。犊子部为何如此承许呢？他们认为，身体并非刹那刹那毁灭，因身体形成后要住留很长一段时间，比如人活到二十岁或四十岁，则身体就要安住二十年或四十年，人死亡后，以火烧毁此身体时才是毁灭，于此之前，身体只是在刹那刹那的“变化”，而不是“毁灭”。

犊子部属于声闻十八部之一，虽然皈依佛陀，但不承认佛陀所宣说的“四法印”，他认为不可思议的补特伽罗存在，而且，虽然粗大法是无常的，但细微的法常有存在。由于他们不承认四法印，所以有人认为此派非属佛教，应与外道无有差别，但全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》和《现观庄严论释》中有过明确宣说，犊子部应该是佛教的一部。犊子部自宗承许是由上座部之一切有部分出。根据《舍利弗问经》以及多罗那他《印度佛教史》记载，此部是由上座部直接分出。

首先是有部宗对犊子部的观点进行破斥。这种观点不合理，因为一切有为法均是刹那性的，在成立之时，其本体即为毁灭性，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：若不是刹那性，则一岁时人的身体与九十九岁时人的身体是不是一体？若为一体，则九十九岁的身体仍要再经过九十九年，有这个过失。既然是此处生此处灭，那就说明，由此处迁往他处的这种行动不会实有存在，所以不是有表业。

犊子部反驳说：刹那毁灭不合理，因为要观待未来的灭因，比如瓷瓶要毁灭时，并非刹那刹那毁灭，当以铁锤来砸它时，即出现瓷瓶的灭因，在这之前，瓷瓶一直存在。

破：若如汝宗所许，有为法的本体并非以刹那刹那来灭，则任何法均不应无有灭因而毁灭，但可以现见火焰刹那生灭，不必观待未来的灭因，而且我们的分别念也是刹那生刹那灭，不需观待他因，故汝宗观点不合理。另外，火焰是第二刹那使瓷瓶变得更加鲜艳的生因，但若按你们的说法，它也应该成为毁灭第一刹那瓷瓶的灭因，这样由一个因产生两个果不合理。所以，一切有为法均为刹那性，汝宗所承许的行动为有表业之说法不合理。

下面是经部宗对有部承许身有表业为形状的观点进行破斥。经部宗说：身有表业不是形色，也并非实有。为什么这样说呢？如果有表业为一种形状，并且于身体上实有存在，则不仅能够产生眼识，而且也应该成为身触的一种对境，这样显色与形色两个法于一法上存在，并且由此一法产生两个根识。而且，有表业也并非实有，因为色法包括显色与形色，此二者必然是由微尘积聚之法，若有表业是实有存在的形状，则组成它的微尘也应有形状，但是微尘如果有形状，所谓的无分微尘不能成立。

那经部宗是如何承许身有表业的呢？身有表业属于一种色法，但不是形色，而是显色；不是实有存在，只是假立而已。经部以上将业安立在心上，身体不是业，《百业经》中说：“一切众生之业不会成熟于器界的地水火风，而是成熟于自身的界蕴处。”《俱舍论大疏》中说：身体和语言能够帮助完成此业。此处经部宗的观点，包括唯识、中观均可如此承认，有些讲义中说：如果承认业是无情法则非佛陀之跟随者。因此，犊子部、有部宗等所承许的观点均不能成立。





己二、语之有表业：

所谓语之有表业，即指语言之声音。

语有表业是指文字自性之语言的声音。

通过所说的语言能够了知对方的心理状态，言说这种语言的声音即语有表业。有部宗认为，语有表业为形色，经部宗认为是显色，总之是有一种色法存在。实际上，这种业也应该在心上安立，比如念经的声音属于善业，但此善业出自此人的内心。有些经典中说：心善时，身体的恶业可以开许。为什么呢？因为业的根本来源于心，身体和语言虽然起到一定的作用，但不是真正的业。

格鲁派的一些论典中说，若对境十分严厉，则不能仅在心上安立，身语上也有真正的业存在。比如以好心却无意间损害了上师的身体，即会成为恶业；若心中存有恶念，但所作对上师有利益，也是一种功德。这应该属于特殊的业，只有佛陀才能真正了知，一般凡夫很难抉择，但总的来说，心善则一切皆善，心恶则一切皆不善。

戊二（无表业）分三：一、教证依据；二、因大种之差别；三、法之差别。

己一、教证依据：

经说三种无垢色，增上未作道等故。

经中常说三种色、无垢色、增上福德、未作业道，以及八正道、别解脱戒、戒如桥梁和法处所摄色，故无表业为实有存在。

有部认为，无表业实有存在，而且佛经中也有宣说。那经中是如何宣说的呢？有部举出了八个教证作为依据，即“三种”、“无垢色”、“增上”、“未作道”，以及“等”字所包括的八正道、别解脱戒、戒如桥梁和法处所摄色。

有部宗以何种理由认为上述八者为无表业存在的依据呢？第一个依据即“三种”，指有见有对色、无见有对色、无见无对色，其中有见有对色是指眼睛可见，但有阻碍的色法，“有对”是有阻碍之义，如柱子、瓶子等；无见有对色是指虽有阻碍但见不到色法，如声音；无见无对色是指既见不到也无有阻碍的色法，如戒律等；在以上三者之外，还有一种有见无对色，即可以见到但无有阻碍的色法，如镜像。上述色法中的无见无对色，即所谓的无表色。第二个依据是“无垢色”，也即无漏戒，此为有漏色法之外的无漏色，除无表色外无有其他。第三个，经中说“实生福德恒时增上”，所谓的七种



实生福，是指供养经堂、殿堂[1]、坐垫、生活资具，以上是供养的角度；布施护理病人者、病人、处于恶劣环境者，此三者是从布施方面说的，遇到这些对境的人会产生实生福德。还有七种非实生福，即若能听到或见到佛陀（也包括声闻、缘觉）所住之处、准备前往处、所去之道、所到达之目的地则功德相当大，还有听法、受持教法以及对上述善法生起欢喜心与信心，此七种为非实生福。所以，佛经中讲到了七种实有福德和七种非实有福德，此中所说的“实生福德”即无表业，若非如此，则处于睡眠、散乱等状态时，福德不会相续增长。第四个即“自己未作之业道等”，自己未做不善业，而叫他人去做，此时自己仍有罪业，原因是存在无表色的缘故。第五个教证，经中说到“八正道”，此中的正语、正业、正命三者由身语发动，而在入定阶段，身语等无有，若无表色不存在，则在入定时不应安立八正道，所以无表色应该存在。第六，“比丘心思他散时也具戒”，若无表色不存在，则别解脱戒也应不存在，但经中说比丘在心散乱时也具足圆满戒体，这种相续不坏的戒体应该是无表色。第七，经中说“戒如

[1] 殿堂：藏文意为戏乐园，指专门摆放佛像处。





过河之桥梁”，若无表色不存在，则将其比喻为桥梁不合理。第八即法处所摄色，经中均将十二处中的法处说为无见无对色，说明无表色存在，否则直接说法处为无色即可，不必说是无见无对色。以上是有部宗所列举的八个教证，他们认为以此可证明无表业属于色法，而且实有存在。

世亲论师的观点在颂词中不明显，但从《自释》观点来看，世亲论师并不同意有部的观点。经部是如何解释这八个教证的呢？“无见无对”的色法是通过瑜伽士的禅定修持而显现的一种清净色法，其真正的形色并不存在。“无垢色”是指以瑜伽士的等持力在凡夫众生前所显现的无漏色法，依靠它不会生起有漏的烦恼。比如有些声闻认为阿罗汉的身体既具足有漏法也具足无漏法，因为不能对治有漏法，所以称为有漏法，依靠它不会生起后一刹那的烦恼，故也叫做无漏法。“七种实生福”与“七种非实生福”增上，是指缘殊胜对境会于来世成熟果报，有一种习气会种在自己相续中或阿赖耶上，使自心有一种前所未有的改变，这就是增上，并不是真正有一种色法存在。“自己未作圆满业”是指在自相续中积累了定得报应的习气。在获得

“八正道”后，于后得时具有一种力量，以此不会说邪语，也不会以邪命养活，并不是存在一种色法。“心思他散时也具戒”，比丘受戒后，虽然心思外散，但这种守戒的正念以隐藏的方式存在，并非完全失去正知正念。“戒如过河之桥梁”，受戒之后，由于知惭的力量使自己不造罪业，也不做破戒之事。“法处所摄色”是指以等持力而显现的色法。

己二、因大种之差别：

欲界所摄无表色，刹那大种中产生，
后由过去大种生。有漏身及语之业，
自地大种作为因，无漏随生处大种。

欲界所摄的无表色，第一刹那由与自己同时的四大种产生，此后则由过去大种所生。有漏的身语有表业与无表业以自地大种作为因，无漏无表业由自己转生之所依的大种产生。

无表色是通过什么因产生的呢？欲界所摄的无表色，如戒、恶戒、中戒，均由大种所造，而且第一刹那由与己同时的四大种产生，第二刹那之后则由过去的大种产生。比如某补特伽罗相续中的别解脱戒，在得到别解脱戒的第一刹那，是由与其同时的身体群体中的大种作为



因来产生，在获得别解脱戒以后，由过去大种作为因来产生，就如同轮子要旋转，首先第一刹那要用手来推，而第二刹那之后不再需要手的推动，自己便可以旋转一样，与自己同时的大种只起到缘的作用，是已生之法存在的依处，如同轮子所依之大地。有部宗认为有表色与无表色不同，如在获得别解脱戒后，合掌是别解脱戒的有表色，别解脱戒的本体是无表色，但此二者均由大种产生，其中前者依靠粗大的大种产生，后者依靠细微大种产生。这里主要是以有部宗的观点来解释，若按大乘观点，有表色没有真正的实体，既然实体无有，则对其究竟是由细微大种产生，还是由粗大大种产生的分析也就没有任何必要了。

无表色由何地所摄呢？有漏的身语有表业与无表业由自地大种产生，如欲界众生相续中别解脱戒的有表业或无表业，只能以欲界自地作为大种之因，不能由异地所摄，为什么呢？因为会被众生的贪爱隔开。无漏的无表业则根据自己转生的所依身份来判定，比如一个欲界众生获得第四禅的无漏禅定戒律，因其所依属于欲界身体，则所获得的无漏禅定戒之因即为欲界四大。那为什么不从无漏法的本体来讲

呢？因为无漏法不包括于三界之中，若从其自本体的角度来讲则不属于任何界的范畴，而无漏无表业必定依于大种产生，所以只能从其所依身份来讲。

表一：

	思业	思所作业			
	意业	身业		语业	
		有表业	无表业	有表业	无表业
有部宗	思心所	《自释》：由思力故，别起如是如是身形，名身有表业。特点：透明且光亮；属于形色；实有存在；以色为体。	大种所造色为体，实有存在。	以发心引出的任何语言，能使他者了知自己的等起。特点：属于形色；实有存在；以言声为体。	大种所造色为体，实有存在。
经部宗	审虑思 决定思	《自释》：谓能种种运动身思，依身门行，故名身业。特点：属于显色；假立而有；以思为体。	以思所熏习，于色心上有生果功能之种子，非实有存在。	依语门行，名为语业。特点：属于显色；假立而有；以思为体。	以思所熏习，于色心上有生果功能之种子，非实有存在。

己三、法之差别：

无表色为无执受，等流所生有记别。
等流执受大种生，由三摩地所产生，
大种则是无执受，长养同体中产生。

无表色从本体来讲，属于无执受、等流生，而且是

有记别之法。有漏无表色的因大种为有执受、等流生；由等持所生的禅定戒与无漏戒，因大种为无执受、长养生，且由其同体中产生。

无表色的本体为无执受，因其为无对法，故非苦乐之所依。满增论师认为，无表色无有所触。那无表色以何种方式存在呢？有部宗认为，无表色的戒律以隐蔽的方式存在于人的身体中。但这也只是他们的一种说法，如果真正观察，无表色的戒律存在于人的身体里面还是外面？若在身体里面，那是在心脏里还是在脑髓里，或是在身体其他某个部位？这样一一作观察时，即使在名言中也不能找到一个正确答案。所以，我们只要明白他们宗派的观点就可以了，不必往下细致地分析。无表色是无执受，这是它的第一个特点。第二个特点是无表色属于等流生，因为无有无记法，故不是异熟生；也不是长养生，因其不是由微尘组成，若戒律是长养生，则在按摩、睡眠等状态时，相续中应该有戒律出现，但这是不可能的；无表色的本体，除初圣者外均由同类因所生，因此说是等流生。第三个特点，虽然无表色的本体为无执受，但属众生相续所摄，故是有记别法，若非众生相续所摄，则有石头可以受戒的过失。

前面是从无表色的本体上来讲，那无表色的因大种是有执受还是无执受呢？是三生当中的哪一种呢？欲界所摄无表色由有执受大种所生，而且因是由同类大种所生，故为等流生。这也是他们的一种观点，如果对此进行分析，比如一个欲界众生受比丘戒或沙弥戒，按有部观点，此无表色一方面由同类大种产生，一方面由有执受大种产生，那究竟是哪一种所生呢？或者，既然戒律属于色法，那这种色法是于上半身存在还是下半身存在，它是身体哪一部分大种所聚合的呢？这种无表色的同类因于何时开始存在呢？真正这样分析的话，他们自己可能也得不出一个结论。在《三戒论》中讲过，有部认为别解脱戒住于无表色中，经部宗认为别解脱戒是相续变化的一种特法，唯识宗则认为别解脱戒是断除犯戒之心相续及其种子，中观宗认为别解脱戒是断除之相应心。我们应该按照大乘观点承许，戒的本体是断除恶心的种子与习气，否则如果真正在身体上找到一个实有戒的本体也很困难。

以上是从欲界的七种身语所断来讲的，因为有部认为，不同戒律由不同的四大群体产生，因此身语的七种所断均由不同大种所生，若是

无漏戒则只有一个大种产生。那么，由等持所生的无表色之因大种是有执受还是无执受呢？等持所生的无表色是指禅定戒和无漏戒，比如获得圣者禅定时，相续中出现一种得绳，犹如挡水的水坝一样挡住了恶业的相续，因此不会做任何恶业，这就是无漏戒；若获得一禅或二禅境界时，相续中也会获得一种戒律，这就是禅定戒。此禅定戒与无漏戒通过三摩地产生，其大种为无执受，为什么是无执受呢？比如获得灭尽定时，已经灭尽一切心与心所，其四大群体无有感受，所以为无执受。而且这种无表色是由长养生以及四大种相同之因中产生的，因为以长养会使身体健康，依靠它入禅定即可产生无漏戒和禅定戒，这是间接因；由于生戒之心无有异体，所以相续中的禅定戒与无漏戒仅由身体中的一个四大群体产生。

丁二（三业总法之差别）分二：一、真实宣说三业总法之差别；二、旁述。

戊一、真实宣说三业总法之差别：

无表业无无记法，其余业则有三种。
不善欲界中存在，色界亦有无表色，
有表业于具寻处，欲无覆因无等起。

无表业没有无记法，有表业与思业则有善、不善、无记三种。不善业在欲界中存在，无表色不仅欲界中有，在色界也有；有表业于有寻之处存在，欲界中没有有覆有表业，因无有等起的缘故。

三业分别属于三性之中的何者呢？无表业没有无记法，相续中若受持别解脱戒属于善，若受持恶戒属于不善。那为什么没有无记无表业呢？因为无记法的心非常微弱，故而不能引发无表业。有表业与思业具足三种，有表业是从等起方面来讲的，也即具足等起善、等起不善和等起无记；思业并非依靠身语所造之业，而是通过思维所造的业，它通过与身、语相应的方式存在。

三界之中各有何种业呢？欲界有不善业，上两界因无有三种根本不善和无惭无愧，所以无有不善业。欲界中具足无表色，比如众生相续中所受的戒律，而且色界中也有无表色，因为从所依身份来讲，一禅到四禅均具有禅定戒和无漏戒的无表色。无色界没有无表业，为什么呢？《自释》中说：“以无色中无大种故，随于何处有身语转唯是处有身语律仪。”无表色属于色法，无色界中无有大种，必定不生色法，

而且，有身语所在之处才会有律仪，因无色界无有身语，所以也就无有律仪。又说：“背诸色入无色定，故彼定中不能生色，由彼定有伏色想故。”无色界众生厌离背弃色法，所以在无色定中不能产生色法，因此也就不会有无表色。

有表业只有欲界和色界一禅有。颂词中的“具寻处”是指一禅，一禅以上无有寻思。那为什么说有表业在具寻处有呢？因为有表色的生起必须有一种等起（即思业），如果不具足等起，就不会有思作业。有覆无记的有表色唯一禅具有，因为大梵天以谄诳的语言欺骗马胜尊者，这样的心只有一禅有，故说欲界中没有有覆有表业。那欲界当中的边执见[2]与坏聚见[3]不是有覆无记法吗？为什么说欲界没有有覆有表业呢？与二见相应的有覆无记法属于见所断，其心态为内观，不能成为发起有表色之因，而有覆有表色属于修所断，是外观之法，所以欲界无有有覆有表色。因此，由上述分析可知，欲界与初禅既具足有表色也具足无表色；二、三、四禅具足无表色，但不具足有表色；四无色界中，有表色与无表色均无有，可以分为三类。

[2] 边执见：执自相续五蕴为常有或断灭。
[3] 坏聚见：对自相续五蕴有一种我和我所的傲慢。

戊二（旁述）分三：一、善等之分类；二、宣说等起；三、法之差别。

己一、善等之分类：

解脱即是胜义善，根本惭愧本性善，
相应彼等相应善，所作等为等起善。
相反不善有胜义，无记法即前所说。

解脱就是胜义善，三根本善与有惭有愧属于本性善，与上述善等相应的心与心所即相应善，以善心所引发的身语之事即为等起善。与上述相反则为四种不善；有胜义无记法即是前面说到的虚空与非择灭无为。

按大乘观点，善恶唯以发心安立，心善则一切善，心恶则一切恶。本论则有不同观点，即除等起善外，还有其他善法，因为发心不一定全部都是善，比如发心虽是善法，但因发心不究竟而杀害了众生也会有果报，并且已经成为本性不善，不是本性善了。所以，善恶等虽与发心有关，但在事物本体上也应有善恶之分，如同火是热性、水为湿性，事物本体上有它不共的特性。那么应该分为哪几类呢？善法分为胜义善、本性善、相应善、等起善；不善与无记也同样可以分为四种，共有十二类。

胜义善是指涅槃，由于它解脱了苦与集所

摄的一切痛苦，获得最上安乐，从已经远离的角度来说属于胜义善法，如同无病之人。小乘将涅槃安立为胜义善，若按大乘说法，如《中论》中说“涅槃名无为，有无是有为”，本论所讲到的无为法、虚空等均属有为法，因有实与无实都是有为法，而所谓的涅槃则是大无为法，与本论观点有所差别。本性善是指十大善地法中的无贪、无嗔、知惭、有愧，再加上无痴，共五个心所，因为它们不观待其他任何心所，其本身就是善法，如同对症之药，不需观待他法，其本身就能治病一样。那十大善地法中的其他心所为什么不安立为本性善呢？这是本论的一种安立方法，因为下面将要讲到的本性不善是指贪、嗔、痴、无惭、无愧，与之相反的善法即安立为这五个心所，是从主要而言的，没有其他原因，实际上，其他的善心所也可以包括于本性善中，其他烦恼也可安立在不善当中。《自释》以及其他讲义中说，无贪应是对治贪心的一种心所，如果仅仅是无贪，则石头、钢铁也具足无贪的本性，应将它们安立为本性善，但这显然不合理，所以无贪无嗔等应是指对治贪心、对治嗔心等的一种心所。那什么是相应善呢？凡是与无贪、无嗔、无痴以及知惭

有愧相应的心与心所即称为相应善。比如受蕴的本体并非善心，但它若与本性善中任一善心相应时，即可将之称为相应善。或者在散乱位时，若以无贪之心摄持，则此时的散乱心也是一种相应善，就如同将药放于饮料中，则此时的饮料已经变成了药。由善心引发的身语有表色与无表色，即称为等起善，那在行持善法时，其身体的四大是不是等起善呢？四大不是等起善，因为四大不是有表色，四大当中所生的大种生，也即戒律是等起善，这就好像与药配合之饮料中所出的乳汁般。

不善业应如何安立呢？与涅槃相反的轮回就是胜义不善，此与十不善业当中的不善业有区别，因为从胜义不善的角度而言，三界轮回皆为不善，而十不善业中的不善业，在色界与无色界是不存在的，这一点要进行区分。那为什么说三界轮回皆为胜义不善呢？因为轮回是痛苦的本性，就如病痛时无有安乐可言一样。本性不善、相应不善与等起不善的安立方法与善的安立方法相同。

胜义无记法是指非抉择灭与无为法的虚空。本论颂词中只提到了胜义无记法，在其他注疏中说：胜义无记法指非抉择灭与虚空；本

性无记法指器世界、根及根依，还有化心、工巧、行住坐卧之威仪等；相应无记法是与本性无记法相应的心和心所，比如与吃饭等非善非恶的行为相应的心与心所；等起无记是指以无记心作为等起，由此所引发的身语之业。

己二、宣说等起：

所谓等起分二种：即因彼时之等起，
其一初心二正心。见断之识为加行，
意为修断乃二者，五根识则为正行。

等起可以分为两种，即因时等起与彼时等起。其中前者是指初心，如同加行；后者则指正心，也即正行。与见断相应之识唯属加行；意识属于修断，它既是因时等起也是彼时等起；五根识仅为正行。

在《大圆满前行引导文》的前面首先讲到了两种发心，一是广大意乐菩提心之发心，二是广大方便秘密真言之发心。此二者分别是显宗与密宗的发心方法，按照佛教说法，“发心”应该是指等起，我们不论做什么事，等起都非常重要，它可分为因时等起和彼时等起两种，这并非《俱舍论》当中的专有名词，在中观以及大圆满当中也有这种说法，那因时等起和彼时等起是什么意思呢？因时等起相当于最初的

发心，比如一个人想要修五十万加行，最初的发心即因时等起，如同加行一样；开始真正修持之后，最初的发心一直没有舍弃，这叫做彼时等起，也就是正行。杀生也是如此，首先想杀生的心是因时等起，然后拿刀杀它时，这种想杀的发心未舍弃，即为彼时等起。上面讲的是因时等起与彼时等起相同的情况，还有因时等起善，彼时等起不善的情况，比如一位道友刚到学院，你以善心让他住在自己家里，此因时等起是善的，住一段时间后，出现了矛盾，心里不再想收留他，彼时等起即成为不善。还有一种情况是因时等起不善，彼时等起为善，比如屠夫杀牦牛，首先想杀它，但正在行持时，生起悲心，放弃想杀的念头，这就是因时等起不善，彼时等起为善。

那是不是所有的识均具有因时等起与彼时等起两种呢？不一定。与见断意识相应的邪见只是因时等起，而无有彼时等起。这样一来，不是与经中说的“邪见中生邪分别、邪语、邪业”相违了吗？不相违。邪见所引发的身、语等行为只是加行，也就是指因时等起，因此欲界当中不具足有覆有表业。若从彼时等起的角度讲，则只有一禅具足有覆有表业，而经中仅

是依因时等起来讲的，并不是指彼时等起。意识既是因时等起又是彼时等起，因其不仅属于见断也是修断，具有外观的能力，所以二者都具足。五根识属于无分别的外观识，所以只具足彼时等起，比如在最初时，有“想看外面红色柱子”的意念，但这只是意识在起作用，而不是根识，当根识正在起作用时，前面“想要看柱子”的分别念是没有的，所以它只具足彼时等起，这一点，因明与《俱舍论》的观点无有差别。

己三、法之差别：

初心善等正心三，能仁初心正心同，
或初无记正心善，异熟生心非二者。

初心为善等时，正心有善、不善、无记三种情况。能仁佛陀若初心善则正心必定为善，若初心为无记则正心可以为无记或善。异熟生心既非初心也非正心。

颂词中的“初心”与“正心”分别指因时等起与彼时等起。初心与正心不一定完全相同，初心是善，则正心可以有善、不善、无记三种。比如最初发心出家的心是善，有些人能够一直保持原有的善心；有些开始想孩子、亲友等，于是想还俗，正心即为不善；有些人一直处于

无记状态，正心即为无记。同样，若初心不善，则正心也有善、不善、无记，比如屠夫首先想杀生，此为初心不善，中间行持过程中，若恶心继续增长，正心仍为不善法；若中间生起悲心，不想再杀，则正心转为善心；若处于无记状态，那正心也是无记的。初心为无记，正心也有善、不善、无记的三种情况。这是根据一般情况来讲的。

由于佛陀的心不会转变为低劣，所以与上述情况有所不同，佛陀若初心为善，则正心也是善；若初心为无记法，正心或者是无记法或者是善法。以上是有部宗的观点，大众部则认为，佛陀根本不会有无记状态，《自释》中说：“那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽卧在定。”那伽是大象之义，在其他经典中经常将佛陀用大象来比喻，说明其为人中之象。佛陀既然行住坐卧皆在定中，则心应唯是善而无有无记。大乘也认为，佛陀具有十八不共法，其中不给众生说法、不度化众生的无记状态根本不存在，佛陀虽在众生面前显现行住坐卧，实际是以这种方法来利益众生，此时也是入于智慧无二的光明等持之中。因此，经部以上均不承认佛陀有无记状态，但其他有部论师认为：

契经意思并不是说没有无记，因为佛陀也会生起想要到某某地方去、应在某处安住的念头，这应属于无记的四种威仪，但这种无记状态不会转为低劣。

颂词“异熟生心非二者”一句，在蒋扬洛德旺波尊者的注释中解释为“异熟生的心不是初心与正心二者，因为它不观待现行而是自然出现的缘故”；在麦彭仁波切的讲义中说，初心与正心二者属于异熟生还是等流生呢？由于异熟生通过发心不能改变，所以“初心”、“正心”不是异熟生。

丁三（无表业之分类）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

所谓三种无表色，即戒恶戒与中戒。

无表色有三种，即戒、恶戒、中戒。

唐译中将戒、恶戒、中戒三者，分别译为律仪、非律仪和非律仪非不律仪，因平时经常用“戒”，所以在这里全部译为戒。

三种戒应如何区分呢？戒是指断除一切恶行的戒律，或者受持善法的戒律。恶戒是指发愿长期或者终生受持不善法，比如屠夫若发愿

长年杀害旁生，其相续中即已获得恶戒。中戒包括恶戒和戒律，比如发愿一百天内受持八关斋戒，此即善法方面的中戒；若发愿一百天内帮助屠夫杀众生，这就是恶戒方面的中戒。

此处为何说是无表色之分类呢？戒律中包括有表色与无表色，只要相续中具足戒律，即具足无表色，比如相续中具足比丘戒，那在未破戒之前，无表色的戒律一直具足；有表色的戒律则不一定长期具足，当身体做出各种守持戒律的行为，口中也说一些守持戒律的话时，有表色的戒律具足，但无有此种举动时就不具足，有表色与无表色的戒律有此差别。

这里从主要角度，只讲到了无表色的分类，但实际间接已经讲到了有表色，就如同一位主尊出现时，其眷属自然而然也会出现，这是解释佛经的一种不共特点。

戊二（广说）分四：一、宣说戒；二、具理；三、得舍；四、具戒之补特伽罗。

己一（宣说戒）分二：一、总说；二、详说。

庚一、总说：

戒有所谓别解脱，无漏禅定所生戒。

戒律可分为别解脱戒、无漏戒和禅定戒三种。

别解脱戒是指欲界中的一种出离戒。《三戒论》中说，相续中若不具足出离心，则别解脱戒的戒体不会具足；若相续中不具足利他的心，则菩萨戒不会具足。因此，别解脱戒的本体就是心里想要从三界中出离，小乘认为，别解脱戒就如同挡水的水坝一样，有实体存在。大乘以上认为，别解脱戒是一种断心。那既然是断除恶行的一种心，仅在心里发愿可不可以获得戒体呢？不可以。大乘经典中说：别解脱戒必须通过仪轨或阿阇黎获得，甚至皈依戒也要在具缘上师面前受持，之后才会得戒。别解脱戒主要以欲界身份来受，但并非只出离欲界，而是从三界轮回中出离。

禅定戒，唐译为“道生律仪”，指色界天人通过禅定获得的一种戒律，其由修道产生。无漏戒是圣者相续中不造恶业的一种得绳，此戒体在获得圣道时自然而然获得。

庚二（详说）分三：一、别解脱戒；二、禅定戒与无漏戒；三、旁述。

辛一（别解脱戒）分四：一、分类；二、本体；三、释词；四、具戒之补特伽罗。

壬一、分类：

所谓八种别解脱，实际戒体唯有四，
除名称外无变故，彼等异体不相违。

别解脱可分为八种，但实际戒体只有四种，除名称转变外其他皆无变化。比丘、沙弥、居士三戒以异体的方式在同一相续中存在，互不相违。

别解脱戒共有八种，即比丘戒、比丘尼戒、正学女戒、沙弥戒、沙弥尼戒、男居士戒、女居士戒、斋戒。斋戒虽未分男女戒律，但从人的形体以及受戒时间长短来分析时，已经作了区分。以上八种别解脱戒当中，比丘、比丘尼戒为一类，如比丘尼变性则成为比丘、比丘变性即可成为比丘尼，只是名称上有所改变，于戒的本质上可算为一类。正学女、沙弥、沙弥尼也是如此，可归为一类，但此中没有沙弥变性成为正学女的情况，而正学女变性之后即成为沙弥。男、女居士戒可归为一类。斋戒是独立的一类。

那么，三种戒律在本体上是一体还是异体呢？按小乘观点，所有戒条在同一人的相续中以不混杂的方式存在，比如做居士时受了不杀生的戒，后来做沙弥又受一个不杀生戒，于做

比丘时也有不杀生戒，这三种不杀生的戒体在此人的相续中以异体方式存在；若受持梵净行，则于此人相续中同时存在两个戒，因为居士戒当中没有这一条。

那在舍戒时，是三戒一起舍弃还是只舍弃其中的一个戒呢？比丘在知言解义者面前说舍戒时，虽然不再有比丘戒，但沙弥戒仍然存在；若比丘戒和沙弥戒均不能受持，则居士戒仍然存在，有部宗认为，舍上上戒时，下面的戒体可以存在。一般来说，舍比丘戒和沙弥戒后，大乘也承认居士戒不会舍弃，因为受戒仪轨必须依照小乘仪轨来做。

那么三种戒体在同一相续中如何能够不相违呢？《三戒论》中引用无垢光尊者《大圆满禅定休息·净车疏》的教证："一位补特伽罗相续中具足三戒而守护，自体不混、需遮皆圆、本体转依、功德上具、要诀不违，应时主行。"虽然《三戒论》中所讲到的三个戒是指密乘戒、菩萨戒和别解脱戒，但实际比丘、沙弥和居士戒也可如此理解，尤其在戒的本体上，经部认为，真正实有的有表色不存在，而假立的有表色应该承认。麦彭仁波切在《智者入门》中也说，大乘应该承认戒律的有表色，如果不承认

的话，那就不必在上师面前通过仪轨和表示来受戒了。《俱舍论》确实是小乘观点，但我们务必要精通，因为不管是行持戒律、受持善法，还是对业因果以及轮回痛苦进行分析抉择，有部宗的观点不可缺少，其中的某些观点可以说属于一种宗派的分别执著，不过大乘可以不承认这些分别执著，而在分析业因果等问题时一定要承认有部的观点。

壬二、本体：

受持断除五八十，以及一切诸所断，
依次立名为居士，斋戒沙弥与比丘。

受持断除五条、八条、十条不善业的戒律，依次为居士戒、斋戒和沙弥戒；受持断除一切身、语不善业的戒律即为比丘戒。

别解脱戒一般是有生之年受持，那它的本体是什么呢？居士是指为比丘、比丘尼作承侍，需要守持断除杀、盗、淫、妄四根本戒以及不饮酒共五条戒律。斋戒则在前五戒基础上，加歌等鬘等、高广大床、过午进食三种所断，于一日之内需要受持，这是小乘斋戒。若是已经受过比丘戒或沙弥戒，就不应再受持小乘斋戒，因沙弥与比丘已经发愿在有生之年断除这些恶

行，若舍弃有生之年的戒体，而去受持一日的戒体则属破戒，但是，比丘与沙弥可以受持大乘斋戒，《三戒论》当中也专门讲到了受持大乘斋戒的功德。

沙弥戒是在有生之年断除十种所断，即前面斋戒的八条中，将歌等鬘等分开，再加上取金银。比丘戒，也称为近圆戒，因与涅槃相趋近而得名，是指在有生之年断除身语一切所断。

壬三、释词：

俱得立名为律仪，妙行以及业戒律，
初者有表无表色，乃别解脱与业道。

律仪也可以称为妙行、业和戒律，得戒第一刹那的有表色与无表色可称为别解脱，由于是趋入业与心的因，故称为业，又为趋入彼之途径，也叫做道。

律仪等的名称因何而得呢？因能遣除众生烦恼的酷热，获得智慧解脱的清凉，故称为律仪，梵语为“尸罗”，《入中论》中将其解释为清除酷热，如云：“犹如秋季月光明，能除众生意热恼。”《经庄严论》中以“令凉”对尸罗下了定义，意为获得智慧解脱的清凉。又可以称为妙行，因受戒者蒙受诸佛菩萨以及高僧大德之赞叹。依靠精勤守护可以获得善妙功德，故

也称为业。因为要防止身、语之不善业，所以也叫做戒律，小乘一般并不着重破斥心里所存在的贪嗔痴，但对身语之恶行却严厉制止。

还可以称为别解脱，因为从受持戒律的第一刹那开始，即可以使自己从轮回中获得解脱，故也叫别别解脱；从此时起，自心受到约束，故而称为业；依此可以获得真实正道，所以也叫做道。从第二刹那起，乃至未舍之间称为别解脱戒。在这里，别解脱戒与别解脱不相同，别解脱戒是从戒律角度讲的，而别解脱是从解脱的角度来讲，一般声闻乘的戒律不一定是别解脱戒，萨迦班智达曾在这方面有过相关辩论，他说：如果未以出离心摄持，则不能称为别解脱戒，可以说是别解脱方面的戒律，但不是真正的别解脱戒。也就是说，以出离心摄持的戒律才是真正的别解脱戒，以菩提心摄持的戒律才是真正的菩萨戒，若出离心与菩提心不具足，则不能称为真正的戒律，只是相似戒律而已。

本论认为，声闻戒律应该具足有表色与无表色。《三戒论》当中也说：“有部宗认为别解脱戒是身语所生的，因此于有表色与无表色二者的本体中产生，住于无表色中。”比如在上师前顶礼、念诵受戒仪轨时，此为身体、语言的

有表色，受戒之后乃至未舍戒之间，如磕头、诵戒等为身语有表色，若未作此等行为则有表色不存在；无表色的戒律不同，在得戒后，若未出现舍戒之因，那在死亡之前无表色的戒律一直存在。既然如此，那萨迦班智达在《分析三戒论》中说“声闻戒律无表色”是什么意思呢？格鲁派有些高僧大德也曾针对这个问题提出过疑问：“萨迦班智达在《分析三戒论》中说‘声闻戒律无表色’，这不是明显与世亲论师《俱舍论》的观点相违了吗？”萨迦派的果仁巴大师对此解释说：这句话的意思并不是说声闻戒律全部为无表色，而是说无表色占重要位置。因为无表色的戒律自始至终一直存在，但有表色不一定，从这个角度说声闻戒律为无表色。

壬四、具戒之补特伽罗：

具有别解脱戒者，八种补特伽罗也。

具有别解脱戒的补特伽罗共有八种。

补特伽罗的含义比较广，它可以包括所有众生，在这里可以理解为人。前面已经从别解脱戒本体的角度进行了分类，此处从受戒者的角度，也可将其分成八类，即比丘、比丘尼、

正学女、沙弥、沙弥尼、男居士、女居士以及受斋戒的补特伽罗。

辛二、禅定戒与无漏戒：

生禅定者具禅戒，圣者具有无漏戒。

具有禅定等持者具足禅定戒；通过出世间道断除自相续烦恼者，因获得了圣者果位，故相续中具足无漏戒。

辛三、旁述：

最后二者随心戒，无间道中生彼二，
未至定中称断除，正知念二意根戒，

禅定戒与无漏戒属于随心戒，若于未至定无间道中产生时则可称为断除之戒。正知正念若从属于意识产生即为意戒，若从属于根识产生则称为根戒。

上面所讲到的禅定戒与无漏戒属于随心戒，因为心入定时戒律存在，心未入定时戒律则不存在。别解脱戒在无心与散乱位都存在，所以不是随心戒。一般来说，禅定戒、无漏戒均为无表色，而别解脱戒则既具足有表色又具足无表色，麦彭仁波切在《俱舍论》的注释中说：虽然无表色与有表色是小乘的一种安立方法，但这种色法的戒律大乘应该承认，因为戒律是断除恶心的一种相续，在这种情况下，无表色与有表色完全不承认不合理，但若按照小

乘的观点承认其为实有也不合理。大乘对戒律进行了圆满的解释，如《入行论》中说："获断恶之心，说为戒度圆。"

禅定戒与无漏戒也可以称为断除之戒，因于一禅未至定的无间道生起此二戒，此时以其强大的力量能够断除欲界烦恼以及恶戒。无间道是指无有任何障碍，马上可以获得解脱；解脱道即完全将烦恼排除，如同关上门一样。每一个道根据其层次不同可以安立无间道与解脱道，资粮道、加行道、见道、修道均有此二者。那什么叫未至定呢？未到达正定的预备阶段即称为未至定。

前面已经介绍了身、语之戒，那意戒如何解释呢？经中说"眼根以戒守护而住"，根戒又是指什么呢？意戒是指意识群体中具足正知正念，根戒则是指正知正念随从根识而产生。但是，正知正念属于一种分别念，而根识无有分别，那应如何理解根戒呢？实际上，在意识起作用后，根识也会受到束缚，比如受戒后，以正知正念的摄持，耳根不听流行歌曲，眼根不贪著悦意色法，由于意识的支配，根识具备了一种保护的能力，从这个角度可以说眼根等具有正知正念的部分。

己二（具理）分三：一、具无表色之理；二、具有表色之理；三、宣说四类具戒。

庚一、具无表色之理：

乃至守别解脱者，未舍间具现无表，
一刹那后具过去，守恶戒者亦复然。

守别解脱戒者乃至未出现舍戒之因前一直具足现在的无表色，第一刹那以后还具足过去无表色。守恶戒者也是如此。

无表色的戒律在人的相续中如何存在呢？受别解脱戒之后，从开始到最后，只要未出现舍戒之因就一直存在现在无表色，在得戒的第一刹那之后，相续中仍具足过去无表色，比如受比丘戒，第一刹那乃至第二刹那、第三刹那之后均具足现在无表色，但在第二刹那之后，相续中还会存在过去的无表色。这也是小乘的一种说法，若从假立相续的角度来说可以，就如同河流一样，但是真正过去的无表色存在的话，以中观理是经不起观察的，否则会有恒常存在的过失，不过，因小乘承许未来、过去、现在三时成实，所以出现上述这种特殊观点也可以理解。

如果相续中受持的是恶戒，则只是将名称

改变一下，其他没有不同。

具有禅定戒律者，恒具过去与未来，
圣者第一刹那时，不具过去无表色，
入定及住圣道二，具现在之无表色。

具禅定者从第一刹那开始恒时具有过去与未来的无表色；圣者无漏第一刹那时不具备过去无表色。于有漏禅定中入定以及安住于圣道之中时，二戒的现在无表色具足。

凡夫众生于轮回中不停地流转，如同瓶中的蜜蜂，色界、无色界都会转生，那么，曾经具足的禅定虽然已经退失，但过去得绳于现在可以存在，因此，具有禅定者应该有过去与现在两种无表色。无漏戒与禅定戒不同，因众生在轮回中从未得过圣者果位，所以相续当中没有过去无漏戒的得绳，在获得无漏第一刹那时不具足过去无表色。入定或者住于圣道的话，具足现在的无表色。圣者与禅定者在出定时也不具足无漏戒与禅定戒，此二者均为随心戒的缘故。

守中戒者如若有，初具中戒无表色，
此后具二无表色。守恶戒具善无表，
守戒者具恶无表，乃至净染强烈间。

守中戒者若存在无表色，则第一刹那时具有现在无表色，之后具足过去与现在两种无表色。守恶戒者与守戒者在没有出现强烈的清净心与染污心之前，一直可以存在善或恶的无表色。

由于无表色属于色法，必须有强烈的发心才能将其引发出来，所以受中戒者根据发心程度的不同，有些具足无表色，有些不具足无表色。如果具足无表色，则于最初第一刹那时具有无表色，第二刹那之后具足过去、现在两种无表色。

守恶戒者相续中可以具足善无表色，守戒者也可以具足恶的无表色，那这样的无表色如何具足呢？若相续中未出现强烈的清净心或染污心，这种恶的无表色与善的无表色就会一直存在。比如屠夫想一辈子杀生，其相续中即具足恶无表色，若中间善根萌发，突然想受斋戒，那么，在守持斋戒期间一直具有善妙无表色，当他再次拿起刀子去杀生之时，此善妙无表色中断。再比如一位比丘，若突然出现恶心要杀牦牛，此时，他相续中既具足别解脱戒的无表色也具足恶中戒的无表色，后来如果觉得杀生不好，以强烈的清净心断除时，恶中戒的无表色不再存在。因此，按小乘观点，一个人的相

续中可以同时具足善的有表色无表色、恶的有表色无表色。

庚二（具有表色之理）分二：一、真实宣说；二、旁述。

辛一、真实宣说：

有表色则于一切，正作现具未舍间，
后具过去无未来，有无覆亦无过去。

有表色于一切正作而未舍弃之时，现在有表色一直具足，之后具足过去有表色，而没有未来有表色。有覆与无覆无记法不仅不具足未来有表色，而且也不具足过去有表色。

无论守持戒、恶戒，还是中戒，只要身语正在造作，而且第一刹那之念没有舍弃之间，现在有表色一直具有。第二念之后则具有过去有表色，因未来心还没有产生，所以不具足未来有表色。

有覆与无覆无记法不具足未来有表色，而且由于力量非常薄弱，不能与过去得绳相连，所以过去有表色也不具足。有人也许会想：无记心既然可以通三世，为什么无记有表业只具足现在有表呢？《自释》中说："表昧钝故，依他起故。"无记有表业势力的微劣程度要甚于无

记心，而且它必须依靠无记心而生起，所以无记有表业只具足现在有表色。

辛二、旁述：

称为恶戒及恶行，破戒与业及业道。

恶戒还可以称为恶行、破戒、业以及业道。

并非断除轮回根本之戒律，故称为恶戒。以此种恶劣行为，不仅会受到人们的指责，而且也会受到诸佛菩萨以及圣者的呵斥，所以叫做恶行。属于戒律之违品，故可称为破戒或坏戒。通过这种行为而造作恶业，如屠夫杀生，所以是业。此恶戒乃造恶业之途径，故称为业道。

庚三、宣说四类具戒：

守中戒者心弱故，若作则具有表色，
舍弃有表尚未生，圣者则无有表色。

守中戒者因为心力薄弱，若以身语行事则具有表色；已舍弃前世而后世尚未产生有表色之圣者，不具足有表色。

无表色具足或者不具足的情况，在颂词中只说到不具足无表色和只具足无表色两种。不具足无表色者是心力很弱的守中戒者，若发心很强则既能引发有表色也能引发无表色，但因

其心力微弱，所以无表色不会具足，而当他正在行持身语之事时，可以具足有表色。仅仅具足无表色，是指一位圣者已经死殁但尚未产生后世有表色的这一阶段，因为此时他相续中的禅定无表色或者无漏无表色具足，而以前的有表色已经舍弃，后来的尚未生起，所以仅仅具足无表色。比如一来圣者，在欲界中获得一来果位，当他死后又转生时，以前的有表色已经舍弃，在刚入胎时，今生的有表色并没有生起，此时，他相续中的无漏无表色应该存在。这主要是指圣者而言的，有些凡夫也可以有，比如凡夫以前具足禅定戒律，那么当他前面有表色舍弃而后面有表色尚未产生时，也只具足无表色，但并不是所有凡夫都有这种情况。

有些道友提出这样的问题：禅定戒与无漏戒属于随心戒，那么，上面这种只具足无表色的情况，是不是这位圣者一直在入定呢？这个问题，如果是针对唯识宗而问的话，那就比较好解释，也就是说，此时虽然没有明显的心，但隐藏的习气存在。小乘有部宗有自己的独特观点，当他们想说明某些不明显的法存在时，不管是过去、现在，还是未来，都可以用得绳代替。所以，应该承许无表色以得绳方式存在，

而且随心戒在很多时间均以得绳方式存在。

还有颂词上未提到的两种情况，二者皆具足和二者皆不具。有表色与无表色都具足，比如受戒者，其相续中具有别解脱戒的无表色，若出现守持戒律的行为时，则也具足有表色，因此有表色、无表色二者均可以在其行为中表现出来。有表色与无表色皆不具足是指前三种情况以外的无色界众生。

己三（得舍）分二：一、得法；二、舍法。

庚一（得法）分三：一、戒之得法；二、恶戒之得法；三、中戒之得法。

辛一（戒之得法）分二：一、如何获得；二、从何获得。

壬一（如何获得）分二：一、禅定无漏戒之得法；二、别解脱戒之得法。

癸一、禅定无漏戒之得法：

禅定戒依定地得，无漏戒依圣道获。

禅定戒依靠入定而得，无漏戒依靠圣者之正道获得。

禅定戒与无漏戒应如何获得呢？在未至定

时通过精勤修禅定可以获得禅定戒；在正禅时不用勤作，依靠未至定的能力于无间道时自然而然获得禅定戒。获得无漏戒有两种方法，一是离贪者依靠世间道修行获得，二是依靠出世间道获得。

癸二（别解脱戒之得法）分二：一、真实宣说；二、旁述。

子一、真实宣说：

所谓别解脱戒者，依他有表色等得。

别解脱戒依靠他人的有表色等方式获得。

七种别解脱戒可以通过亲教师等人的身、语有表色得到，比如亲教师要求受戒者顶礼、重复羯摩仪轨，并且弹手指，通过此有表色的表示方法，受戒者相续中即可获得无表色的戒律。

颂词中的“等”字是指十种近圆，《三戒论》中说：“自然证智传信圆，承认本师许八难，善来四白问答等，受者心净圣者师。”佛与缘觉是自然近圆，他们是通过证悟二种智慧而获得；五比丘在获得真谛的同时获得比丘戒，以上三种均是通过无表色方式而获得，就是为了包括此三者，所以颂词当中用了一个“等”字。其

余七种则均是依靠有表色而得，比如妙誉尊者依靠佛说“善来”而获得近圆；大迦叶由承认“您是我的导师，我是您的声闻”而得近圆；善施由于答问令佛心喜而得近圆；《律词品》中云：“亲从比丘受近圆，半月比丘处受教，于比丘处许夏住，僧尼二众作解制，犯此于二众迁悦，不言比丘犯戒戒，不得轻侮诸比丘，顶礼恭敬新比丘。”众生主母由承许修学此八难断法而得近圆；供施女依乌波拉比丘尼的传话而得近圆；中土十人、边地五人具行白四羯磨获得近圆；六十善群比丘由许三皈依而得近圆。

子二（旁述）分三：一、戒恶戒时间固定；二、斋戒之特点；三、居士戒之特点。

丑一、戒恶戒时间固定：

即于有生之年中，及一日内真受戒，
无有一日之恶戒，传说彼无此受法。

一日之中真实受持为斋戒，有生之年中受持别解脱戒。没有一日中受持恶戒之说，传说是没有受戒的方法。

受戒的时间是固定的，如七种别解脱戒是在有生之年受持，斋戒则是在一日之内受。那恶戒的时间也固定吗？有部认为，可以在有生之年受持恶戒，但因为一日之中受持恶戒的方

法无有，所以没有一日之恶戒，因为它是世人所痛斥的恶行。不过，世亲论师对这种观点表示不满，他说：既然受一日恶戒受到世人的痛斥，那有生之年受恶戒同样不应该有，但是有些人发下这种造恶业的愿之后，其恶戒已经得到，既然如此，一日恶戒也应该无有理证的危害。世亲论师从理论上作了这样的分析，但因为佛经中只是说斋戒为一日戒，却并没有说恶戒也有一日戒，这样一来，我们也只能依照有部观点来承许，但若从理论上讲，世亲论师的观点应该合理。

丑二（斋戒之特点）分三：一、受法；二、分支固定；三、所依固定。

寅一、受法：

身居低处重复说，不佩装饰明晨前。
具足斋戒之分支，清晨于他前受戒。

受斋戒者应在清晨于比丘等他众前得受，此时应坐于低处，跟随重复上师所说斋戒的每一支分戒。在受戒时，不能佩带装饰，于第二天日出前一直守持。

斋戒应于何处受呢？有部宗认为，一定要在比丘面前受，其他经典中说：居士也可以传授斋戒，但其必须通达仪轨。按照世亲论师和

无著菩萨的观点，一年之中受一次斋戒即可，其他时间如每月三十或初八，自己可以在佛像前受。受戒时间应在早餐之前，也有说早餐后亦可以受戒。

受戒的方式如何呢？传戒阿阇黎应坐于高位，受戒者则坐于较低处，跟随阿阇黎重复斋戒所具足之支分三遍。若与传戒者同时或先读则有不恭敬之过。

受戒时的装束如何呢？除平时经常佩带的装饰品外，其他装饰均不允许佩带。

受戒时间为多久呢？受戒时间为一日，也即从受戒开始直到第二天日出之前，或者到翌日清晨能够清晰辨认手纹为止。

寅二、分支固定：

次第四为戒律支，一不放逸三禁行。
依彼则会失正念，以及成为骄傲者。

斋戒的八条支分戒中，前四条为戒律支，中间一条为不放逸支，最后三条为禁行支。若不守持不放逸支，则依此会丧失正念；若不行持后三禁行支，就会变得骄傲自满。

斋戒所具足的八支分戒，是以何理由安立的呢？杀盗淫妄四根本罪属于自性罪，若断除

此四条则可断除非理作意，所以这四条根本戒属于戒律支。戒酒为不放逸支，人在饮酒之后，即会神志不清，对许多合理不合理之事不能够了知，严禁守护恶行的正念丧失无余。若不能断除歌舞、高广大床、非时进餐，会使自己处于放逸之中，变得极为骄傲自满，对轮回也无法生起厌离之心；若能断除此三支，一方面有助于自相续对世间琐事产生厌离，另一方面也可以脱离其他人的恶行，所以此三条属于禁行支分。

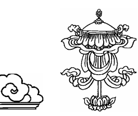
寅三、所依固定：

他者虽亦具斋戒，然未皈依者无有。

除居士外也有具斋戒者，但未皈依者不会具有。

此句颂词一般在讲皈依时都会作为教证引用，以此说明皈依的重要性，《皈依七十颂》中也有类似的词句，如“众虽皆有戒，未皈依不得”。

守持斋戒的最主要前提即是皈依。《三戒论》中也说：若一人仅作皈依而未受居士戒，则此人可否称为居士呢？按照声闻乘某些宗派的观点来说，仅仅皈依三宝，其相续中即已受持三宝的戒律。但是，若未作皈依，也就谈不上斋戒、居士戒或者沙弥戒了。



丑三（居士戒之特点）分三：一、真实宣说；二、别说皈依境；三、分支固定。

寅一、真实宣说：

承诺即为居士故，宣说戒律如比丘。
设若一切均为戒，何言行持一分等。
传闻守彼而得名，下品戒等则随心。

自己承诺时即获得居士戒，但后来仍需如同比丘一样对其宣讲戒律学处。假设一切戒条均为居士戒之支分，那为何又说行持一分戒等呢？传闻是根据各自能力守持一分等而得名的，根据各自发心的不同而成为下品戒等。

克什米尔论师说：先皈依三宝，再自己承诺：“请尊者摄受我，我愿意守持居士戒。”此时即已成为居士，并可生起戒体，《自释》中也引用了《大名经》的教证，说仅仅自己承诺皈依三宝便可生起居士戒。

经部宗认为这种观点不合理。仅仅自己承诺不能生起居士戒，应首先皈依佛、皈依法、皈依僧，之后说“有生之年要守持居士戒”，然后跟随阿阇黎重复念诵每一个戒条三遍，之后才可以获得居士戒。如果仅仅念诵前面皈依三宝的偈颂即获得居士戒，那宣说学处不是没有

必要了吗?

有部认为，宣说学处还是有必要，因为虽然生起戒体，但并不了知各种学处，所以需要对其宣说戒律学处，以便其谨慎守持，如同比丘戒通过白四羯磨获得后，仍要对其宣说比丘戒学处一样。

这种说法也不合理。因为不论是斋戒还是居士戒，每一种戒都有其各自的学处，上师一边念诵此学处，受戒者心里应边发愿边观想，若不是如此，则此戒不是真正的别解脱戒。萨迦派果仁巴在《三戒论》的注释中说：斋戒的八条戒律，根据受戒者发心的不同而有所不同，若发心自己今生当中能脱离怖畏，则此戒属于救畏戒；若发心获得人天福报而受持戒律，则成为善愿戒；如果以出离心摄持，此戒才可以称作别解脱戒。沙弥戒与比丘戒也是如此，根据受戒者的发心而有种种差别。

另外，有部认为，在最初承诺时，所有学处均要守护，而在真正守持时则可根据具体情况去守持其中的一分戒、二分戒、多分戒或者圆分戒。世亲论师对此观点表示不满，因此在颂词中说“传闻”，经部认为：在受戒时，若只能守持一分戒就受一分戒，能守二分就受二分，

首先在上师面前承诺时就应如此，否则是在欺骗上师，这样不合理。而且，在受持一分戒等时，《大名经》的观点是：必须以不杀生为前提，在此基础上受持一分或者多分。《毗奈耶经》则说：四根本戒中，不论守持哪一条均可。这两种说法并不矛盾，而且，在两个经典当中均要求戒酒，否则会失坏学处。

这样一来，如果有人说：“杀生戒我可以守，但不能戒酒。”对这样的人可不可以传戒呢？经部中不是很明显，但是总的来说，也可以给他授戒，因为若未传戒，那他可能永远没有受戒的机会，传戒之后，虽然不守酒戒，但对不杀生、不偷盗等戒律也许会守护得很好，所以，从功德的角度可以为他传戒。但是，佛在经中说“凡皈依我者草尖露珠许酒亦不饮不灌，设若饮用，则彼非我声闻，我亦非彼本师”，那给不能守酒戒者传戒怎么合理呢？经中是从声闻罗汉或受戒比丘来讲的，若仅仅皈依佛，不会成为声闻阿罗汉，从这个角度来讲，不戒酒也可以。不过，这里的分寸应该掌握，有些人不要一听到这样说，就非常赞同地说：“对，对，喝酒可以，吃肉可以，只要心中有佛就行了。”这样的范围就太广了，肯定不合理。

戒律也可分为上品、中品、下品，比如发心很大者，所有比丘戒的违品全部可以断除，这就是上品戒；中等发心者只能守持沙弥、沙弥尼的十条戒律，故为中等戒；居士等一些在家人不能圆满受持学处，所以是下品发心。《自释》中说："八众所受别解脱律仪皆随受心有下中上品。"比如在受比丘戒时，不同的人根据自己发心的不同也可分为上、中、下三品。正因为是以发心将戒分为上、中、下三品，而不是以人来区分，所以有些凡夫的戒可能比阿罗汉所受之戒更为上等，《自释》中说："由如是理，诸阿罗汉或有成就下品律仪，然诸异生或成上品。"

寅二、别说皈依境：

所谓皈依三宝尊，即是皈依能成佛，
无学法与有无学，僧众以及涅槃法。

皈依之对境应为三宝，即能成佛之无学法为佛宝，有学无学僧众相续中的道谛为僧宝，涅槃灭谛为法宝。

前面已经讲到，不论守持何种戒律，最主要的前提即是皈依，那皈依的对境是谁呢？应皈依能成佛的佛、法、僧三宝。此处的佛宝是指能成佛的无学法，也即尽智与无生智[4]，并非

[4] 尽智与无生智：佛陀相续中灭尽一切烦恼、获得圆满智慧之功德。

皈依佛之色身，因为佛陀的色身与悉达多太子时的身体无有差别，均为苦谛与集谛所摄，属于有为法，具欺惑性，因此身体不是皈依处，佛陀的智慧才是真正皈依处。在皈依时，应皈依所有佛而并非仅皈依一尊佛，因诸佛所获得的断证功德相同。所皈依的僧宝是指相续中的道谛。颂词中的"有无学"包括四向四果，由此八果所摄之僧众相续中的道或者功德即为皈依处。与佛宝相同，僧众的身体不是所皈依之处。皈依之法宝是指通过抉择而获得的涅槃灭谛。

既然佛陀的身体不是皈依处，那为什么以恶心出佛身血会犯五无间罪呢？这是世亲论师对有部提出的妨难，那有部如何回答呢？"坏彼所依彼随坏故。"有部认为，虽然佛陀的身体并非真正的佛，但对色身作损害，对佛的法身也有损害。经部认为，这样的承许不合理，实际上，佛的色身与法身均为灭尽智，而色身是世出世法之能依，若对色身作损害，间接也会有损法身，《自释》云："应唯执成比丘戒即是比丘。"经部宗以此对有部发了一个太过：按照你们的观点，那比丘应该唯一是指无表色的比丘戒，除此之外，再无比丘可言。因此，佛的

身体应该是佛陀，否则上述过失无法避免。大乘则有完全不同的观点，皈依佛是指皈依佛陀的身、语、意，并非仅仅皈依佛陀的智慧。

那皈依的本体是什么呢？《自释》中说："语表为体。"也即通过语言来表达以后，即是皈依的佛教徒。但实际上，真正的皈依应在内心，口头的皈依只是一种形象，如果内心真正发愿：自此以后再不皈依任何天魔外道，唯一皈依殊胜的上师三宝。这才是真正的皈依。

皈依之后有何功德呢？《自释》中引用《杂事律》的一个教证说明："众人怖所逼，多皈依诸山，园苑及丛林，孤树制多等。此皈依非胜，此皈依非尊，不因此皈依，能解脱众苦。诸有皈依佛及皈依法僧，于四圣谛中，恒以慧观察。知苦知苦集，知永超众苦，知八支圣道，趣安隐涅槃。此皈依最胜，此皈依最尊，必因此皈依，能解脱众苦。是故皈依，普于一切受律仪处为方便门。"众人在出现恐惧与违缘时，有些皈依山，有些皈依园林、树木，但这并非真正的皈依处，因为皈依它们之后，不能使众人解脱诸苦。真正的皈依处只有佛、法、僧三宝，皈依三宝之后即可获得寂灭的涅槃果位。因此，只有皈依三宝，才能从轮回中获得解脱，平时

所显现的恐怖、违缘等均是三宝加持所显现之依怙处。大家若能真正生起这种定解，三宝的加持一定会很快融入自相续。

寅三、支分固定：

邪淫极受谴责故，易守不作得戒故。
依照承诺而得戒，并非于诸相续离。
倘若已违诸学处，则会言说妄语故。
佛制罪中唯戒酒，是为守护他戒故。

邪淫会遭到智者的谴责，作为居士很容易受持，且只要不做即可得戒，居士因承诺不行邪淫而获得戒体，但并非是承诺不与他相续作非梵行。如果违犯各种学处，就会言说妄语，所以将妄语立为戒条。居士的佛制罪中只将饮酒立为戒条，因为以此可守护其他戒律。

其他出家人的戒律中，所有的非梵行均要断除，为什么居士只需断除邪淫就可以呢？对在家人来说，断除非梵行很难做到，邪淫会受到世间与出世间智者的谴责，所以居士只需断除邪淫。那男女居士若再次婚娶，是否犯戒呢？居士只是承诺不以贪欲行邪淫，而并非是承诺不与他相续作非梵行，因此再次娶妻不会犯戒。

四种语业中为何只将妄语安立在居士的戒条中呢？妄语一般是指"大妄语"，比如未获得

神通说已获神通，未证悟说已经证悟等等。此处的妄语是要断除一切妄语，因为如果未安立此戒，则别人问他是否犯戒时，他会说未犯，为了防止这一点，而安立了断除妄语的戒条。

那居士的佛制罪中只有戒酒一条，又是什么原因呢？《俱舍论》中将饮酒立为佛制罪，戒律中则将饮酒立为自性罪。由于饮酒可以使受戒者丧失正念，所以断除饮酒，可以守护其他所有学处。

壬二、从何获得：

欲界所摄一切戒，依二者与现众得，
禅定戒与无漏戒，依靠正行诸时得。

欲界别解脱戒是由断除不善业的所有加行、正行、后行而获得，并且依靠断除自性罪与佛制罪二者之基众生与非众生而得。禅定戒与无漏戒于三时中断除不善业之正行而获得。

无表色戒律总的可以分三个方面，即别解脱戒、禅定戒和无漏戒。那这种戒律是在什么时间、依靠何种众生、在怎样的因缘下才能获得呢？

欲界中的任何一条别解脱戒都有加行、正行、后行，当断除不善业的加行、正行、后行

时，即已获得戒律之加行、正行、后行。获得方式可以从自性罪与佛制罪两个角度来讲，此二者又分别有基众生、非众生两种情况。首先讲自性罪，比如杀生，此为观待众生的自性罪，若将此断除而获得的戒体即是依靠基众生而得之戒律；偷盗则是依靠非众生而犯之自性罪，由断除此等而得的戒体，就是依靠非众生而得之戒律。其次是佛制罪，诸如接触女人，因戒律中要求不能接触女人，故此为观待基众生而得之戒；比丘一般不能割草，故是依非众生而得的戒律。既然有依靠众生而得的戒律，那是依靠过去、未来、现在何时的众生而得呢？依靠现在众生获得。不管是杀生、邪淫还是妄语，均依现在众生安立，因为过去与未来不能作为现在杀生等之基众生。

也有一些特殊情况，比如说，在遭杀的众生中有能杀和不能杀的两种，能杀的比如面前的小虫、牦牛等，不能杀的如雪山的狮子、地狱众生，或者色界、无色界众生。有些注疏中说，在发愿时想：绝对不杀任何能杀的、不能杀的众生，这种功德非常大。还有一种情况，比如从不杀生的角度可以获得一种戒律，那是不是根据不杀生数量的多少，所获得戒律的功

德也有大小之别呢？经部认为，发愿在未来弥勒佛时不杀众生和现在释迦牟尼佛时不杀众生二者，其实从戒体的角度来讲没有差别。为什么呢？因为在发愿时是缘所有众生，虽然众生的多少可能会有差别，但在获得的功德方面不会有差别。有部不承认上面这种观点。有人还会有这种想法：能杀的可以发愿不杀，但不能杀的没必要发愿吧！实际上，从大乘角度来说，发心一定要广大，不论是能杀的、不能杀的，还有现在、过去、未来的所有众生都不杀，这样发愿的功德相当大。其他戒条均可依此类推。

禅定戒与无漏戒的获得方式与别解脱戒是否相同呢？不相同。禅定戒与无漏戒不观待加行与后行，当真正获得正行时自相续才会获得戒律，而加行仍未正式入定，如未至定；后行则属于出定之后，是下地的一种心态，因此得不到上地的境界。禅定戒与无漏戒不需观待断除佛制罪，仅是依靠断除自性罪而获得，其中有些通过修行禅定而得；有些是自然获得，如在末劫时，很多众生相续中的禅定境界会自然而然生起，当这种戒律生起时，相续当中自然会防护十种不善的自性罪。那为什么不观待断除佛制罪呢？这两种戒并非如同别解脱戒一样



有所承诺，因其无有正式的仪轨，也没有佛制定的种种戒条，因此不依赖佛制罪。它们可以依靠三时获得，因为随心戒可在心中忆念，同时相续中会具足过去或者未来的得绳。

戒依一切有情得，支分与因有差别，
恶戒则依诸众生，及诸支得非诸因。

戒律依赖一切有情获得，但在支分和因上有差别。恶戒依一切众生以及各种支分获得，但并非依靠所有的因而得。

戒律是依靠一切众生获得的，比如杀生，不分场地，不分未来过去，只要是众生就不杀害。不邪淫指除自己的配偶以外，对其他任何人不做邪淫，而梵净行是针对所有众生来说的，因此必定是缘所有众生而得戒，《自释》中说：“以于一切诸有情所住善意乐方得律仪，异则不然，以恶意乐不全息故。若人不作五种定限方可受得别解律仪，谓有情、支、处、时、缘定。”有关五种定限，大家可以参看《自释》或《三戒论》。虽然所缘均是所有众生，但其戒条与因根据其所受戒律的不同而有所差别，比如比丘戒从身语的七所断中获得，而其他戒——沙弥戒、沙弥尼戒和居士戒等，它们并非身语七种所断，比如妄语、绮语等并未要求断

除，这是支分上的差别。若从因上来讲，根据受戒者发心的不同，上品者，无贪、无嗔、无痴三种根本善可以同时存在；中品者只具足无贪、无嗔；下品者仅具足无贪或无嗔中的一者，但此上、中、下三品决定不会同时生起。

恶戒也是依靠一切众生而得，其分支由杀生等所有业道中获得，但它并非从所有因中获得。为什么不会从所有因中获得呢？三根本不善不会同时产生，比如生嗔心时不会生贪心，生贪心时不会有嗔心，贪嗔痴三者一定不会同时生起，所以是从三者中的任一者获得。

辛二、恶戒之得法：

恶戒则由行彼事，或由承诺而获得。

正做此事或者承诺要做时会获得恶戒。

恶戒在两种情况下可以获得，一是依种姓获得，比如转生于屠夫种姓中，他认为自己的种姓如此，当开始行杀时起即得恶戒；或者，虽然自己不是屠夫种姓，但为了生活，在主人面前发愿要以杀生为业，并开始行持时就获得恶戒。《自释》中专门讲了很多受恶戒的人，在其他讲义中也说：在这种恶心未制止之前，有时虽然未做此种恶业，但相续中的恶戒一直在

增长，如同生了菩提心以后，即使是睡眠状态下，其功德也会一直增长一样；受恶戒的众生，在散乱或做其他事情时，其相续中的恶戒也是一直增长的。大家以后可能会遇到这类众生，若自己有能力、有因缘，一定要让他发愿：从此以后再也不杀生。如果受恶戒者在临死前有一颗断恶心，则其相续中的恶戒已经断除，若在此基础上再行持一点善法，会有相当大的功德。

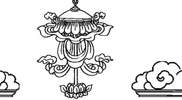
辛三、中戒之得法：

剩余无表则依田，承诺恭敬而获得。

中戒可以通过田、承诺以及恭敬心三种方式获得。

中戒无表色可由田中获得，如七种实生福。若中断别人的传承，杀害上师、道友等严厉的对境，也会获得恶戒。依靠承诺获得，比如发誓未顶礼佛就不用餐，或者未杀生之前就不睡觉。由猛烈的发心也可获得，比如认为上师的教言特别殊胜，在一个月中应该认真背诵，这是善法方面的恭敬心与信心；或者，对看电视生起强烈的贪心，一个月中发愿看电视，这是恶法方面的中戒。

庚二（舍法）分三：一、戒之舍法；二、恶戒之舍法；三、中戒之舍法。



辛一（戒之舍法）分二：一、别解脱戒之舍法；二、禅定无漏戒之舍法。

壬一、别解脱戒之舍法：

还戒以及死亡时，出现两性断善根，
抑或已经过一夜，则已舍别解脱戒。
有说犯罪亦舍戒，余说正法隐没舍，
克什米尔论师许，犯罪具二如债财。

舍别解脱戒有几种情况，即还戒、死亡、出现两性、断善根，斋戒若过了一夜也会舍弃。有些宗派认为，犯一条戒则所有戒律皆舍；还有说正法隐没时会舍弃戒律；克什米尔论师认为，一人相续中，具戒与破戒可以同时存在，如同富裕者既具足财富也具足欠债一样。

舍戒有以下几种情况：第一种是还戒，一般来说，作为出家人一定要守持清净的戒律，因为它是一切功德的根本，若确实不能守持时，应在知言解义者面前舍戒，这样一来，一方面不会有犯戒的过患，另一方面对佛的戒条有尊重之心，以后重受也有恢复的机会。第二种是在死亡的情况下会舍别解脱戒，别解脱戒是有生之年受持的戒律，死亡时无有所依之故，戒会舍弃。第三种情况是顿时出现两性，若男、女二根同时出现，即会舍弃戒律；若仅一根出

现，也即变性时，改变三次之前，戒律的所依可以存在，但若顿时出现两性即已经失去戒律的所依，此时便会舍戒，戒律中说：若后来又恢复正常，需要重新依靠仪轨受戒。第四种情况是断善根，若相续中生起无有因果、无有前后世、无有善恶果报的强烈想法时，相续中的善根已经中断，以前所受之戒同时舍弃，若后来再次依靠其他善知识的摄受，相续中又生起正见，则此善根可以恢复，但戒律必须依靠仪轨重新受持。不过有些人会产生怀疑：因果、前后世等到底存不存在？这种想法属于犹豫，在强烈的“不存在”的念头未生起前不会中断善根。第五种是斋戒的时间已过，因为斋戒属于一日之戒，若时间已经圆满，就会舍戒。

红衣部有些论师说，在正法隐没时会舍别解脱戒。世亲论师对此观点驳斥说：新的羯磨仪轨和戒律确实没有，此时不能重新受戒，既然未受戒自然也就不会有舍戒。还有一些西方论师认为，若犯任何一条根本戒，则所有戒律均会舍弃。克什米尔的论师则认为，犯一条根本戒，不会所有的戒律全部舍弃，因为戒律的仪轨不同，故所得戒体也不相同，因而一条戒破了，并不代表所有的戒皆不存在，比如头断

时不说明脚也会断。世亲论师反驳说：这种论述正好可以作为回答，犹如陀罗树，树根已断则整棵树均会干枯，同样，犯一根本戒，那其他根本戒律全部会失毁。既然如此，有些佛经中说，犯戒比丘亦犯堕罪，又如何解释呢？此中所说堕罪并非比丘戒中所说的堕罪，这是从会堕入恶趣的一种名称来讲的，因此并不矛盾。不管其他论师如何承认，自宗按照世亲论师所许应该比较合理。

壬二、禅定无漏戒之舍法：

禅定所摄之善法，由从转生退失舍，
无色所摄亦复然，得果修退舍圣戒。

禅定所摄之善法戒，于转生或退失时会舍弃，无色界所摄的善法戒也是如此；无漏戒在得果、修炼根以及退失时会舍戒。

禅定戒与无漏戒是如何舍的呢？一禅至四禅所有的有表、无表色禅定戒，若转生于他地时会舍戒，如一禅转生到二禅，此时舍弃一禅的戒律获得二禅戒律，或四禅转生于无色界，则舍弃色界所摄禅定戒，获得无色界所摄的禅定戒；于禅定中退失时也会舍戒，如色界天人生起欲界心，即从一禅退失，此时舍弃一禅的

禅定戒，四禅天人生起下地之心时，也会从四禅退失并且舍弃四禅所摄之戒。无色界善法戒的舍戒情况与色界禅定戒相同。一般来说，无色界没有有表色和无表色的戒律，但此处所说的无色界善法戒是从无表色戒律之得绳来讲的，其他注疏中说：获得禅定无表色者，或者相续中有无表色的戒律获得时，此无表色的本体应以得绳的方式理解。

无漏戒在得果、炼根以及退失的情况下会舍戒。得果舍是指圣者在得四果时会舍弃四向所摄之戒，四果即预流果、一来果、不来果、阿罗汉果，每一个有向与果之分，比如获得预流果时，会舍弃预流向；获得不来果时会舍弃不来向；获得阿罗汉果时会舍弃阿罗汉向，所以得四果时会舍弃四向所摄之无漏戒。在修炼根时会舍弃钝根所摄之戒，所有众生根基皆不相同，有利根者也有钝根者，而钝根通过修炼可以成为利根，这种炼根的情况于阿罗汉以及有学、无学的一来果和不来果中都有，在修炼根时，原来钝根的无漏戒会舍弃，重新获得利根所摄之无漏戒。另外，从果中退失也会舍戒，有学道的一来果和不来果，以及无学道的阿罗汉果均有退失的现象，比如获得阿罗汉果后，

若有退失者，在一生中会恢复，不会堕入恶趣，但是从阿罗汉果退失到不来果位时，原来阿罗汉果所摄的无漏戒已舍弃，获得了不来果所摄之戒，也即舍殊胜戒而得低劣之戒。

辛二、恶戒之舍法：

恶戒乃由得戒死，出现两性而舍弃。

恶戒在得戒时会舍弃，在死亡、出现两性时也会舍弃。

舍恶戒有三种情况。第一种是，原先受恶戒者若受戒则会舍弃恶戒，比如屠夫具有杀生的恶戒，后来若受居士戒，此时会舍弃原有的恶戒。《俱舍论大疏》中说，欲舍恶戒则必须受戒律，若没有受戒，即使未做恶业，其相续中仍会有恶业增长。因此，发愿与受戒相当重要，比如一个人从未杀害任何众生但未受过不杀生戒，而另一个人虽已杀生但后来舍弃杀生并受不杀生戒，二者相比，后者的功德更大，若仅仅是不杀生，心处于无记状态，这样虽无过失却也不会产生功德。戒律是一切功德之本，不仅不杀生，而且还要发愿：生生世世不杀生。这样发愿后，相续中就有了戒律的所依，以此，功德会相续增长。因此，如果以后遇到具恶戒

者，应该给他传戒，让他发善愿，比如一些屠夫、妓女等，他们到了晚年时，若能诚心忏悔，发愿以后再不做恶业，这样有了善法的所依，功德特别大。《俱舍论大疏》中说：曾受恶戒者，若受持一天八关斋戒，之后其相续会变成如何呢？有两种说法，一种是斋戒过后，仍然恢复到以前恶戒的相续上，如同铁在火中烧时为红色，从火中拿出变凉时则与原来的钢铁无有差别；另一种说法是，若斋戒过后仍继续造以前的恶业，则恶戒会恢复，若停止造恶业，则恶戒相续已经中断，从此之后再不会恢复。相对来说，后面的观点比较合理，因为若从此之后再没有做，相续中的恶戒一定可以斩断，若继续做则恶戒会恢复。

其次，在死亡时会舍戒，因死亡时无有身体之所依，所以会舍弃无表色的戒律。第三种情况是出现两性，因为此时的心不稳定，无表色无有可依靠之处，所以也会舍弃恶戒。

辛三、中戒之舍法：

中戒则由力所受，事寿根本中断舍，
欲界所摄非色善，由断善根转上舍，
失诸非色烦恼性，则依生起对治法。

中戒的力量、所受承诺、所做之事、寿命、根本如果中断，即会舍弃。欲界所摄的非色善法，由断善根和转生上界时会舍；依靠生起对治法，则会舍弃非色烦恼性。

中戒在六种情况下会舍弃，第一种是力量中断，比如磕大头的清净心中断，则此善法中戒中断；若暂时受了杀生的恶戒，之后因烦恼中断而舍此中戒，如同射箭，若力量中断则箭自然会落地，同样，对中戒的强烈清净心或烦恼心的力量中断时，中戒会舍弃。第二种是时间已过而中断，如承诺在一百天中受持某中戒，一百天过后，中戒便舍。如果有些人闻思修或行持善法的目的就是为了长寿、生活快乐，这也属于一种短期中戒，《开启修心门扉》中引用了至尊文殊菩萨送与宗喀巴大师的一段至理名言："如果开初没有对轮回产生出离的厌恶心，纵然孜孜不倦地闻思修行，也完全不会超越轮回及恶趣的因。"舍弃中戒的第三种情况是，虽时间未过，但未按承诺去做而中断，比如欲一百天中对僧众供斋，到五十天时即不再做此事，此时的中戒已经舍弃。第四种，若所依赖的佛塔或渔网已毁则中戒舍弃，比如一百天中想供

养经堂或上师，在此期间经堂毁坏或上师圆寂，则虽然承诺还在，但由于殊胜对境已经失毁，所受的中戒会舍弃；或者，原本打算一百天中打鱼，心中一直未放弃这种想法，但因渔网已损坏，所以此中戒也会由此中断。第五种是由于死亡而中断，与上述舍戒与恶戒的理由相同。第六种情况是断绝善根，此是针对善法中戒来讲的，若所受是恶中戒，则即使断善根也不会影响此戒，但若所受为善法中戒就会因善根的中断而舍弃此戒。

颂词中的"非色善"是指有表色与无表色以外心与心所的善法，比如天人相续中的信心、恭敬心属于非色法方面的善法，此类善法在断善根时也会舍弃。若欲界众生转生色界，则欲界所摄之非色善法也会舍弃。"非色烦恼性"指有覆有表色或心心所等非色的烦恼，它们依靠生起各自无间道的对治会舍弃，比如欲界所属的非色烦恼，在欲界无间道生起时，依靠这种上品智慧的对治力会将自相续的烦恼心舍弃。欲界、无色界均是如此，但无色界的有顶位不同，只有出世间的无间道才能作为对治，其他世间的无间道不能对治有顶烦恼。

己四、具戒之补特伽罗：

北俱卢洲二黄门，两性除外一切人，
可具恶戒戒亦尔，天亦具戒人三种，
转生欲色诸天人，具有禅定所生戒，
无漏戒除殊胜禅，无想众生无色具。

除北俱卢洲、二黄门以及两性以外的一切众生，均可具足戒与恶戒。天人也可以具足戒律。人可以具足三种戒律，转生欲天与色界的诸天人，均可具足禅定所生戒，无漏戒除大梵天、无想天以外的众生均具足，无色界众生也具足。

是不是所有的人均可具足别解脱戒呢？不是。黄门、北俱卢洲以及两性以外的所有人可以具戒。北俱卢洲众生的善恶固定，而两性人的所依不稳固，受别解脱戒后，不论是住在比丘僧团还是比丘尼僧团均不如法，若住在中间，则有时会对比丘生贪心，有时会对比丘尼生贪心，由于其心不稳定，所以行为也不定，因而黄门不能作为戒的所依。黄门由于无有所依，所以不具戒，但是，无著菩萨在《瑜伽师地论》中说：黄门虽不能受真正的别解脱戒，但若对其传戒，从功德角度来说也可以得戒，只是不能成为居士，因为居士要给僧众做事情，而黄门给比丘和比丘尼僧团做事情都不方便，所以

不能称为居士。这里有一个疑问，佛经中说：佛告比丘，若龙王每月十五号来受八关斋戒，应为其传戒。既然如此，是不是除人以外，旁生也可以受别解脱戒呢？《自释》中说：此得妙行非得律仪，是故律仪唯人天有。《俱舍论大疏》中也说：龙王所受的是中戒，并不是真正的别解脱戒。欲天也可以具戒，如兜率天的弥勒菩萨，其相续中即具有无表色之戒体。

恶戒与别解脱戒相同，除黄门、北俱卢洲、两性以外的所有人均可具有。

那别解脱戒、禅定戒、无漏戒此三者是否能在一切有情相续中具足呢？若从身体角度来讲，所有的人均可具足三戒，因为依于人身可以修禅定，也可以成就圣者果位；从心的角度来讲，若未获得上界功德，则禅定戒和无漏戒不能具足，因欲界心特别粗大，在此心之上不能现前禅定戒和无漏戒，所以欲界众生只有先获得禅定戒，之后才能获得无漏戒。因此，欲界通过修行可以具足禅定所生戒，而转生色界的天人一定会具足禅定戒。

除中定与无想天众生以外，色界、无色界的天人均可具足无漏戒。《俱舍论大疏》中说：中定是指大梵天，因其相续中具足有覆无记之

心，比如他认为“万物均为我造”；无想天是指八无暇中的无想天，这两处的众生不能成为别解脱戒的所依。还有无色界天人，有些天人也可以在无色界获得阿罗汉果，因此，无色界天人也具有无漏戒。

乙二（经中所说名称）分十五：一、以法相方式略说分类；二、以果之方式分类；三、以因之方式分类；四、以因果二者之方式分类；五、以所依方式分类；六、以作用方式分类；七、宣说善行与恶行；八、以理非理生业之分类；九、引业与满业之分类；十、宣说三障；十一、宣说五无间罪；十二、宣说近无间罪；十三、宣说三福业之事；十四、宣说三随分；十五、宣说如理而入之业。

丙一、以法相方式略说分类：

业乐不乐与其他，即善不善与他业。

赐予安乐的业为善业，带来痛苦的业为不善业，其他令感受等舍之业是无记业。

业从总的角度来说有善业、不善业、无记业三种。

既然说“形形色色世间界，皆由众生业所生”，那这个“业”因究竟是善业、不善业，还

是无记业呢？从六趣来说是善业和不善业，因为由善业现前善趣，由恶业现前恶趣，而无记的世间是没有的；若从有表、无表业的角度，可以将思业、思所作业作为种种世界之因，而思所作业中可以包括无记业。

那为什么造恶业会感受痛苦，造善业会获得快乐呢？这是自然的一种规律，不仅这种不明显的业如此，而且眼前所见的火产生火、水产生水也都是必然规律。

丙二（以果之方式分类）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

福德非福不动摇，将感受乐等三种。

业又可分成三种，即福德业、非福德业、不动摇业，或者分为将感受安乐、痛苦、等舍三种。

丁二（广说）分二：一、宣说福德等业；二、宣说安乐等业。

戊一、宣说福德等业：

福德欲界之善业，不动摇业上界生，
因于彼等地之中，诸业成熟不动故。

福德业指欲界众生所造的各种善业。色界、无色界

所造之善业即为不动摇业，因为将成熟于此处之业异熟不会动摇之故。

麦彭仁波切在注释中说，为什么颂词中不说非福德业呢？非福德业实际就是指欲界所造的不善业，因其比较易懂，所以没有宣说。福德业即欲界所造的善业，如平时的积累福德等。不动摇业指上两界所生之业。

下面会讲到一、二、三禅分别有寻伺、喜、乐的动摇，只有第四禅才是远离八种过患的真正等持，那这里为何说整个色界均为不动摇，难道不相违吗？不相违。前者所说的动摇是从等持过患的角度来说的，而此处不动摇是从异熟角度来说的，也就是说，凡能成熟于一禅以上之处的业，不会随他缘所转，如同定业，故称为不动摇。而欲界之业则为动摇性，比如原本可以转生天界的婆罗门，因见到装饰华丽的大象，而发愿转生为如此庄严之大象，后来果真转生成了护地神象；朗达玛国王本来造了善业，但后来却破坏佛教，这也是发愿力所致；还有些人所造的本为善业，但发愿时以吝啬心摄持反而转生成为饿鬼，或者，因发愿不究竟而堕入饿鬼道的也有。所以，现在不论闻思修学佛法还是做善事，都一定要以菩提心摄持，

如果以所种下的善根，仅仅希求自己达到某种超越的境界，这恐怕有点不合理。作为佛教徒，一定要经常利益众生，以此发心踏踏实实地做每一件事，之后念《普贤行愿品》回向：愿我能生生世世利益众生，愿我断除自私自利之心，愿所有众生相续中生起真实无伪的菩提心以及无我正见。这些发愿文是诸位高僧大德、大成就者以及诸佛菩萨的真实语，如果以清净心发愿并且念诵这些偈文，果报一定会成熟的。很多佛经中也有记载：以菩提心摄持而做的善业，则所做功德不仅不会失耗而且会相续增上。凡夫很容易随外境转，因而以回向摄持非常重要，如此一来，这种无上功德就如同锁在箱子里面，而钥匙却由自己保管一样，不会被任何外缘损坏。

戊二（宣说安乐等业）分三：一、三受业各自之事相；二、受业之分类；三、由何业受何果。

己一（三受业各自之事相）分二：一、自宗观点；二、他宗观点。

庚一、自宗观点：

至三禅间之善业，顺乐受业彼以上，
顺不苦不乐受业，顺苦唯此不善业。

欲界至三禅之间的善业为顺乐受业，三禅以上至有顶间的善业为顺不苦不乐等舍受业，顺苦受业唯一是欲界不善业。

此处讲自宗观点。颂词中“彼”是指三禅，“彼以上”也即四禅至有顶，“此”则是指欲界。既然四禅到有顶之间的业是不苦不乐，那有没有善业呢？有些讲义当中说：色界至有顶之间有善业，但其本体极为寂静，故称为不苦不乐，而且，此处的不苦不乐是从主要而言的，实际也有乐的感受。

庚二、他宗观点：

有说下亦有舍受，因需承许殊胜禅，
彼由异熟业所生，无有前后成熟三。

有人说下地也有舍受，因为需要承许殊胜禅中也有舍受，其由异熟业产生，并且同时可以产生苦、乐、舍三个果。

本颂讲到了他宗观点，但世亲论师间接也是认可此观点的，并且站在此观点的角度，对其他的一些观点进行了驳斥。

有些人认为，三禅以下应该有不苦不乐之业，因为一禅中殊胜禅为舍受之地，它是以前的善业成熟的一种异熟果，所以其本体一定为

无记，而且，于此一相续中会同时由三业成熟三果，也即以乐业产生眼根等色法，以苦业产生五根识等心心所法，以不苦不乐业产生不相应行——命根。此中所说的不相应行应该是一种等舍的受。

对于上述观点，有些论师不是很赞同，《自释》和《俱舍论大疏》中引用了两种观点，一种观点认为，一禅殊胜正禅的等舍是等流生，而非异熟生；另一种说法则认为这种等舍指的是眼根等五根群体内的感受。《俱舍论大疏》中说：这两种观点不合理，为什么呢？因为与论典相违，《发智论》中说，殊胜正禅的受属于异熟生，是通过色法、心心所法、不相应行三种法产生的果。因而上述说法不合理。

己二（受业之分类）分二：一、五种分类；二、别说异熟受业。

庚一、五种分类：

本性相应与所缘，异熟现前五受业。

受业可分五种，即本性受业、相应受业、所缘受业、异熟受业与现前受业。

前面讲过本性善与本性恶，此善、恶之业以自相方式来感受其果报时，即称之为本性受

业。通过心与心所相应的方式会产生一种感受，此即相应受业。依靠所缘境而感受者即为所缘受业，如眼睛见到红色柱子，耳朵听到声音等。善不善业等以异熟的方式感受安乐等，即为异熟受业。现前受业是指乐受等均是以本身现前的方式存在。

每一种感受实际都是具足五种受业的，比如感受一件事情时，从直接感受的角度来说为本性受业；由于是与心心所的方式产生故为相应受业；必定具足所缘，依靠此所缘才会产生感受，所以是所缘受业；此种感受均为以前所造之善恶业产生，因此是异熟受业；在此感受现前时，其他感受一定不会同时存在，这就是现前受业。

若对业进行详细分析，就会对释迦牟尼佛所说的“因果不虚”的道理生起极大信心。信心可分为清净信、欲乐信、不退转信和胜解信心，清净信是指缘一些具功德者或具利益的事，产生的一种信心；自己希求去做一些具利益的事情或成为具足功德的人，这时的心叫做欲乐信；这种希求心渐渐增上，就会产生不退转信；不退转信心若继续加强，则不会被任何违缘所动摇，这就是胜解信心，或者也可以叫做证悟。

现在的大多数人都是清净信和欲乐信，根本不具足不退转信和胜解信，世间人的信心非常肤浅，如同肺泡做的汤一样，全部漂浮在水面上。所以，应该对业因果进行详详细细的分析，对这种道理生起不可摧毁的信心，这时不论遇到任何违缘也不会舍弃因果正见。

庚二（别说异熟受业）分二：一、总说；二、别说定受业。

辛一（总说）分二：一、业之分类；二、何界与众生中有几引业。

壬一、业之分类：

异熟受业定不定，顺现法等三定业，
有谓五业余说四，能引同类有三业。

异熟受业可分定、不定两种，定业又分为顺现法受业、顺次生受业以及顺后生受业三种，共有四种。其他论师说业有五种，还有的说有四种。能引他世同类之蕴相续的只有三种业。

异熟受业总的来说有定业和不定业两种。一般来说，定业无法扭转，一定要感受；有些不一定感受果报的业叫做不定业。定业又可分三种，一是即生中一定要感受的叫做顺现法受业，比如上半生造业，下半生感受果报；有些

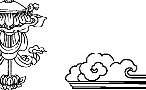
特别强大的业，今天造今天就会感受。“等”字中还包括顺次生受业和顺后生受业，其中顺次生受业是指今生造业，来世感受果报，比如五无间罪，在来世一定会感受其果报的；顺后生受业则今世造业，再过两世或者三世感受果报，有些甚至是几千年、几万年之后才感受。这样定业分为三种，再加上不定业，共有四种。

有部分论师对不定业有不同观点。以前的有些阿阇黎说，不定业可分为两种，第一种是异熟决定、时间不定，也即异熟果决定会成熟，但时间不一定，或者今生成熟或者来世成熟，或者来世的来世成熟；第二种，异熟、时间均不定。这种分析方法只是更加详细而已，基本上没有太大差别。

还有喻显部的论师认为，受业总的可以分成四类，即时间决定、异熟不定，异熟决定、时间不定，二者均决定，二者均不定。第一种时间决定异熟不定，如顺现法受业、顺次生受业以及顺后生受业，时间已经决定，但如果中间出现强有力的对治或其他外缘，则不论善业、恶业，其果报不一定会成熟。第二种是异熟决定时间不定，属于不定业，但异熟果报一定要感受，比如向某人借款，因为没有限制时间，

但这笔款一定要还，同理，有些业已经造下，并且没有出现毁坏它的因，所以必定要感受，但感受的时间不一定。第三种是二者均决定，比如顺现法受业等三种，时间一定，果报也必定会成熟，比如杀父母，来世必定会感受恶果，或者以极强烈的信心供僧，来世定会感受善果。第四类是二者均不定：不仅感受果报的时间不一定，而且所需感受的异熟果也不一定会成熟。

此处所说的道理非常关键。现在有很多人认为：我今生做善事，那今生当中应该成熟果报，如果即生未成熟，就说明业因果是假的。有些外道徒说：一切都是造物者所造。还有些佛教徒也说：一切都是命中注定的……但是并非如此，这种说法只是表现了自己特别愚痴的本相，如果不了知上述所讲的道理，那即使是一个佛教徒，也很容易在心中产生种种怀疑。作为佛教徒，应该知道自己的所作所为并不是全部以命运和业所转，虽然前面说“形形色色世间界，皆由众生业所生”，但是业有前世业、今世业，还有可以改变的业等，尤其以大乘观点来说，很多业都可以转变，比如犯了四根本罪，通过大乘方法可以忏悔清净；造五无间罪的人，通过密乘的善巧方便也可以使罪业得以



清净。佛所宣说的业因果之理，凡夫人想要判断相当困难，但理解它真正的教义极为重要。

那么，上面所说的四种业是否全部能引他世同类之蕴相续呢？顺现法受业不能引他世同类的蕴相续，因为它在即生中已经成熟，没有牵引他世同类相续的能力。

壬二、何界与众生中有几引业：

一切趣有四引业，地狱善引业有三，
何中离贪稳凡夫，不造顺次生受业，
圣者亦不造顺后，欲顶不稳者亦非。

一切趣中均具足四种引业，地狱中善引业只有顺次生受业三者。除有顶以外任何一地中的离贪稳固凡夫不会造顺次生受业，中间七地的离贪稳固圣者不仅不会造顺次生受业，而且也不造顺后生受业；欲界和有顶的离贪不稳固圣者也不会造顺次与顺后生受业。

总的来说，三界众生均可具足四种业。若分别而言，则并非所有众生都具足此四业，比如地狱众生就无有善的顺现法受业，为何如此呢？善的顺现法受业是指造善业后即生中感受善的果报。地狱众生虽然可以造善业，但不会在即生中感受果报，因为地狱众生不会感受悦意的异熟果，如同在监狱中的人若想过快乐生活就必须脱离监狱才可以。那为什么会有善的

顺次生受业等三者呢？因为在下一世或者他世会成熟这种善业的果报，比如《大圆满前行》中说：释迦牟尼佛曾转生于地狱中，当时因为对一起拉马车的伙伴生起强烈悲心，使之马上解脱地狱痛苦转生于天界。这就属于顺次生受业。还有一种情况，《经庄严论》中说：以前发过菩提心的人，即使转生于地狱，他所受的苦也十分微薄，对地狱的众生也会生起善心，这些善心有些是不定业，有些会在下一世或者其他世感受快乐果报。因此，地狱众生除顺现法受业以外，可以具足其他三种善业。若所造的是恶业，则今世造业可以在今世感受，也可以下一世感受，或者再过几世感受；若中间遇到殊胜的对境，或者自己进行了强有力的对治，则可使自己在地狱中所造的恶业转为不定业。

离贪稳固的凡夫会造何种业呢？除有顶以外，八地中的离贪稳固凡夫以世间道断除相续中的烦恼，有顶则以出世间道断除相续中的烦恼。何为稳固呢？是指利根不会退失者。除有顶以外，八地中的离贪稳固凡夫不会造顺次生受业，为什么不会造顺次生受业呢？比如一个欲界众生已经通过世间道断除了欲界烦恼，下一世不会转生于欲界，所以他不会造下世转生

欲界之业。那其他世会不会转生于欲界呢？不一定，因其仅仅是通过世间道断除的烦恼，并非彻底断除，所以，再下一世很有可能还会转生于欲界。

中间七地离贪稳固的圣者不会造顺次生受业，因为对于此地离开了贪欲，而且也不会造顺后生受业，因七品烦恼已经全部断除，只能是越来越向上转生，不会再趋入轮回。此处所说的圣者与大乘圣者不同，大乘修行人在获得圣者果位之后还会到轮回中来，因为他要度化众生，但此处所说离贪稳固的圣者不会再回来，所以不会造顺后生受业。

对于欲界与有顶离贪尚未稳固的圣者来说，虽然欲界、有顶的烦恼全部已经断除，但因为他并非利根，不稳固，所以经常会有退失果的情况，但他也不会造顺后生受业，因其虽从果中退失，但即生中马上又会得果，在未重新获得果位之前不会死亡，若未死亡也就不会造下一世的业，所以欲界与有顶离贪尚未稳固的圣者只造顺现法受业与不定业，而根本不会造真正的顺次生受业与顺后生受业。

结生欲界中有身，具有二十二引业，
皆属顺现法受者，彼等必定是一类。



结生于欲界的中有身具有二十二种引业，它们均属于顺现法受业，因其积业阶段与感受异熟时的蕴必为同一类，且由同一业牵引。

结生欲界的中有身会造二十二种业，也即中阴一位，凝酪、膜胞、血肉、坚肉、支节为住胎五位，婴儿、青年、壮年、中年和老年属于在生五位，于此十一位共有十一种引业，每一种均可分为定和不定两种，因此共有二十二引业。十一种定业属于顺现法所摄，因顺现法受业是指蕴相续还未毁坏之前要感受其果报，由于中有的蕴相续并未改变，所以从这个侧面说其为顺现法受业。

辛二、别说定受业：

强惑净心功德田，恒造杀父母业定。
所谓顺现法受业，依田意乐之差别，
永离彼地贪欲故，必定感受异熟果。

所谓定业有几种条件，一是以非常强烈的烦恼心或清净心造作，二是对境为殊胜严厉的功德田，三是时间恒常，四是杀害父母。由于田与意乐特别殊胜会于即生感受顺现法受业，或者将要远离某地贪欲时，则于此地必定成熟之异熟果也会在即生中全部感受。

在何种情况下所造的业可称为定业呢？有



四种情况，第一种是烦恼心或者清净心特别强烈，依靠这种强烈的心为助缘，所造之业的果报必定会成熟；第二种是功德福田极为殊胜，比如供养僧众、佛陀，这种果报也一定会成熟；第三种情况，若对某事长期思维，比如杀生，虽然杀生的心念不是很强，但由于某种原因必须长期杀生或思维如何杀生，这样就会形成定业，或者经常想进行供养、积累资粮也属于定业；第四种是杀害父母，“萨色巴地方”是外道所居之处，此处的人们认为，杀害自己的父母是一种功德，《萨迦格言》中说萨色巴地方的人把杀死自己的父亲作为最隆重的宴席，这属于一种必定要感受的业。

那么，顺现法受业又是依靠何者成熟的呢？即生所造之业根据对境田或者意乐的差别会出现即生感受的现象。这类公案在《百业经》与《极乐愿文大疏》中相当多，比如释迦牟尼佛于因地时因恶口骂僧众说“女人平息了女人的争端”，致使即生中转生为女人，并且后来五百世中均投生为女人；《极乐愿文大疏》中说，汉地有一个人造了一部将僧众喻为毒蛇的论典，有一次，他与众多僧人同行至途中时，突

然说道：“你们快跑吧！我好像要感受业果了。”刚刚说完，他的两手粘连在头上成了蛇头，双足粘在一起成了蛇尾，已经变成了一条黑黝黝的毒蛇，并且向林中窜去。因为他们造业的对境特别殊胜，所以一个在即生中变成了女人，一个在即生中变成了毒蛇。

所以，我们千万不要恶口谩骂僧众。现在有些人见到个别僧人不如法的行为，就开始对整个僧团起邪见或者进行谩骂，这样不仅自己即生会感受恶果，而且对自己的生生世世都会有很大影响，因此务必要注意。僧众、上师、佛陀等都是极为严厉的对境与福田，依靠他们积累资粮有相当大的功德，但若依靠他们造下恶业，则所需承受的果报也相当可怕，因此，时时刻刻小心对治自己的烦恼极为重要。

由于意乐的不同也会感受现世果报。比如一名叫做龙瓦的太监，因为自己感受过阉割的痛苦，所以对一群将要被阉割的牛生起悲悯之心，并将它们全部解救下来，以此感受即生当中恢复男根。《百业经》中也说，一位贫穷的农夫为了积累福报，以微少的供品供养佛陀，依靠这种清净心，田地里的庄稼当下全部变成了

黄金。

还有一种情况，也会使必将感受的业在即生中成熟。比如一个人即将远离欲界烦恼、马上获得无来果时，因其欲界的烦恼与业马上就要断除，所以，原本应在他世感受的业果于即生中会立刻感受。《金刚经》中也讲到：原本应堕入恶道之业，因修持般若波罗蜜多，会于即生中遭受他人轻贱而使先世罪业得以消灭。所以，本来不是即生所造之业，但因要离开此贪欲之地，所以会在即生中马上感受果报，比如学院中的一个人欠了学院里好多人的钱，如果他今天准备离开学院，那这些人都会让他把钱还完了再走，为什么呢？因为害怕他离开以后再不会还了，同样的道理，要离开贪欲的本地时，他世需感受的业果会于即生中变成顺现法受业。

前面讲到的三藏比丘恶口骂僧“女人平息了女人的争论”，这种业既然是顺现法受业，那为什么还会五百世转生为女人呢？有部认为，即生当中的这种恶口属于引业，由此会感受顺现法受业、顺次生受业以及顺后生受业，也就是今生、来世、来世的来世，一直到五百世都

会感受这种果报，因为由一业必定成熟一果，而不会是其他果，它是决定性的。如同青稞是六个月成熟，而香巴花在两个月之中就可以成熟，同理，恶口骂僧所造下的业，有即生成熟的，也有来世成熟的，成熟每一个果的因均不相同。经部观点与有部不同，即生变成女人一直到五百世均转生为女人，这一段时间内感受的业全部应该承认为顺现法受业。经部观点比较合理，因为即生中已经开始感受果报，直到五百世结束才将顺现法受业感受完毕，所以应该属于顺现法受业，有关论典中也是如此承认的。

大家一定要分清每一种业的差别，否则像现在的很多人一样，认为上师、三宝不一定有很大功德，为什么呢？因为在他生病的时候交钱念经，没有在很快时间内痊愈。还有些人认为，业因果肯定不存在，你看某某人整天杀生造恶业，但是他有吃有穿，生活无忧无虑，做任何事情都很顺利，而我天天吃斋念佛，却没有吃没有穿，做事情也是违缘重重。

这种说法完全错误。生病的原因有很多，如果是因为前世杀生而感召的异熟果报成熟，那即使现在念经也不一定起作用；若是即生中



的一些违缘而导致的，那交点钱念经，通过三宝的加持一定会好转。有些人种下恶因，也不一定会即生感受恶果，如同农民种庄稼不会马上丰收一样。业的成熟有一个过程，不仅善恶因果规律如此，世间的所有规律均是如此，所以，对业因果的详细分类，在学习《俱舍论》业因果品时尤其重要。

于从灭定无烦恼，慈无量心与见道，
罗汉果中出定者，作利害果立即受。

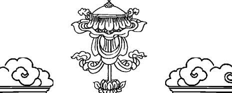
若对刚刚从灭尽定、无烦恼、慈无量心三种等持，以及见道、阿罗汉果位出定者作利害，就会立即感受果报。

如果对五种补特伽罗作利害会立刻感受果报。是哪五种人呢？第一种是刚刚从灭尽定中出定者，因为入灭尽定者心十分寂静，具有与涅槃中出定相同的功德，虽然佛入定出定无有差别，但此处是从名言现相来说的。第二种是刚刚从修持四无量心的等持中出定，四无量心指慈、悲、喜、舍，主要以大乘发菩提心为主，入于此种等持者具有十分殊胜的功德。第三种是入于无烦恼定，也即灭尽一切烦恼，此等持不会损害任何众生。以前法王如意宝也曾引用这个教证说：每个月的十五日或三十日诵戒仪

式之后，因为半个月的罪业已经忏悔清净，大家此时对他们作供养，与供养刚从无烦恼定中出定者无有差别。第四种是从见道中刚刚出定者，此时见断的所有烦恼均已断除，获得了由凡夫分别念新转依的见断智慧，因此功德相当大。第五种是从阿罗汉果位中刚出定者，已经断除所有修断该断的烦恼，获得了新转依的无垢智慧。若对上述五种人作供养，则所获得的功德相当大，但若对其作损害，其果报也十分严重。

上面讲了见道和阿罗汉果位二者，那对中间二果作利害会不会立即感受果报呢？不会，因此时断除见断的无垢智慧已经陈旧，而且尚未获得断除一切修断的新转依无垢智慧。不过，这也只是有部宗的一种说法。

若对僧众作利害也会立即成熟果报，因为僧众是非常严厉的对境。我们对任何一个僧团或上师都应该观清净心，很多大圣者的显现皆不相同，凡夫人根本无法了知，如果遇到非常严厉的对境，仅仅一句简短的语言就造下了非常可怕的罪业，所以，日常行为中一定要身口意三门小心谨慎，尽量观清净心、断除自相续的烦恼，这也是一个修行人极其重要的责任。



己三（由何业受何果）分二：一、真实宣说；二、别说狂心。

庚一、真实宣说：

无寻善业之异熟，许唯心受不善身。

无寻善业的异熟果承许唯有心来感受，不善业的异熟果由身体感受。

业之异熟以感受为主，那是以身体感受还是以心来感受呢？

一禅殊胜正禅直到四禅以及无色界四处所有善业的异熟果均为心受，因为身受属于五根识，绝对是有寻的，而一禅以上属于无寻之处，所以不会具足身受；一禅以下的未至定则是有寻的，因此既有身受也有心受。此处的“有寻”与因明说法有点不同，因明中的有寻是指有分别念的，但本论认为根识也有寻。那它是属于哪一种心受呢？唯一是意乐受与舍受。第四禅时并没有真正的乐受，但仍属等舍之中；无色界的受也属于等舍。

不善异熟唯一是身受，这是有部宗的特殊观点，他们认为意受之中不包括意苦受和无记的受，因此以不善业不会成熟意苦受。但经部不承认这种观点，麦彭仁波切在《智者入门》

中说，意受中既有苦受也有乐受，而且也有无记的受。

既然不善业所成熟的异熟果唯一是身受，那狂心是由什么原因引起的呢？经部认为，心会发狂实际就是由不善业的异熟直接成熟的，并不是由间接因所起的作用。但有部宗说，并非如此，以前所造的业只是形成身体的因，即生中身体出现不调时，才会出现狂心，因此狂心的直接因不是异熟而是身体。所以，有部认为不善业的异熟全部应在身体上感受，根本不存在意苦受，如果有意苦受，那也不是异熟果。

下面根据有部观点具体分析产生狂心的几个因。

庚二、别说狂心：

所谓狂心唯意识，彼由业之异熟生，
依畏受害不调忧，除北俱洲具贪有。

所谓的狂心唯在意识中具有，它可以由业异熟之中产生，也可依靠惊畏、受害、四大不调以及忧愁等原因产生。除北俱卢洲以外的具贪者均会出现狂心。

狂心是指精神出现错乱的一种心态，它唯一在意识中具有，因为狂心是由分别心所生，而根识无有分别。

导致狂心的因有五种。第一种是由业之异熟而出现狂心，比如曾经通过毒药或咒语使他人的心发狂，《自释》中说："谓由彼用药物咒术令他心狂，或复令他饮非所欲若毒若酒，或现威严怖禽兽等，或放猛火焚烧山泽，或做坑阱陷坠众生，或余事业令他失念，由此业因于当来世感别异熟能令心狂。"这种情况下所产生的狂心，只能感受异熟果报，即使念经加持等也不会起作用。第二种是见到非人的恐怖形象产生畏惧，比如在山上见到非人不庄严的形象或者黄昏时误认某些物品时，首先受到惊吓，之后心态一直不能恢复，于是开始发疯。这时，如果知道自己看错了，或者知道所见皆为虚幻不实，就会渐渐恢复正常。第三种是受到非人加害而导致的狂心，这种情况下，可以请具有高深等持的上师念降魔咒或撒芥子，若不具足等持，则有可能会伤害非人。第四种是由四大不调引起的狂心，喇荣山沟里有一种草，如果吃下去会发疯，在这种情况下只有通过排毒进行治疗，念咒语不一定会起作用。最后一种是由忧愁而导致的狂心，如经中有一个公案：一个女人有七个孩子，其中六个孩子都死了，当时她因为伤心过度而发疯，到处裸体奔跑，后来

遇到释迦牟尼佛，佛陀以等持力加持，使其恢复正常，她在佛前恭恭敬敬地闻法后获证预流果。

有些注释中说，如果有人见到小虫，想把它扔出去放在安全的地方，但在这个过程中导致小虫特别害怕，也会使自己出现狂心。作为佛教徒一定要注意，虽然自己是一片好心，想保护众生，但把小虫扔出去的过程中，会使它的四肢损坏，特别是在放生的时候，应该温和一点，否则，有可能会变成疯狂的因。而且，这种由异熟中产生的狂心，念经加持也不会起作用，甚至阿罗汉也要感受。

既然有业之异熟所产生的狂心，那不善业的异熟不是也应该有心受了吗？有部宗回答说：狂心不是异熟果，它只是从异熟果中产生，属于一种增上果。为什么这样说呢？他们认为身体属于异熟果，由于身体的四大不调而导致了狂心，狂心只是异熟生，而不是异熟果。

那是不是所有的人都会具有狂心呢？北俱卢洲的人均享受前世所造的善业，所以不会出现狂心。佛陀也不会有狂心，除佛以外的诸位圣者会出现身体四大不调所导致的狂心，但不会有异熟生的狂心，因为圣者的所有定业已经成熟，不定业不会成熟；圣者也不会对阿修罗、

饿鬼、罗刹等非人形象产生恐惧。而且，由于圣者已经现见法性，对诸如家人的死等不会忧愁伤心，法王如意宝曾经说过：圣者虽然没有对世俗感情的忧愁等，但对上师等的感情是有的，比如大圆满祖师加纳思扎、布玛莫扎等，他们在上师圆寂时全部昏倒在地，一直苦苦哀求，后来上师在空中显现，留下了一些经续教言。有些印度高僧大德的传记中，也有因上师圆寂而导致接近发狂的情况。除上述几种人以外，其他具贪的众生都有可能出现狂心。

丙三、以因之方式分类：

经中所说曲秽浊，依谄嗔心贪心生。

佛经中讲到曲业、秽业、浊业三种。其中由虚伪狡猾之谄所引发的身语意业为曲业；由嗔心所造的业均有垢染，故由其引发的三业叫做秽业；若对人或财产生贪心，就如同颜料之渣般难以去除，所以由贪心引发的三业称为浊业。

丙四（以因果二者之方式分类）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

凭借黑白等差别，所说之业有四种。

根据业的本体不同，可以将其分为黑、白、杂、无漏业四种。

《自释》中说，黑业异熟为黑，白业异熟为白，黑白相杂之业的异熟亦为杂业；非黑非白的业是指能够对治前面黑、白、杂三业的无漏业。

学习《俱舍论》确实非常重要，以此为基础，以后学因明、中观或者《现观庄严论》等都不会很困难，甚至在无上大圆满中也讲到了很多俱舍的道理。所以，现在遇到的这些名词应该记住，这样对以后阅读、研究佛经也会大有用处。

丁二、广说：

不善黑业色善白，欲界摄善为杂业，
能灭彼即无漏业。四法智忍离贪欲，
八无间道十二思，唯能灭尽黑之业，
第九思灭杂白业，离贪禅无间末灭。

不善业即称之为黑业，色界善法均为白业，欲界所摄的善法均是杂业，能灭尽黑、白、杂三业以及异熟的为无漏业。其中黑业通过四种苦法智忍以及能远离欲贪的八无间道的十二种思来灭尽；欲界第九个无间道中的思能灭尽杂业；白业则在四禅中生起离贪的各自第九无

间道末尾灭尽。

下面对四种业进行广说。黑业就是指不善业，其本体属于染污性，故称之为黑，而且不管是自性罪还是佛制罪，所造恶业的果报均不快乐，所以异熟也为黑。白业是指色界善法，因为色界天人相续中无有杂染，其本体即为白，由此善业所产生的异熟果也是善的。此处所说的白业只是色界善业，不包括杂业。欲界所做的善法均为杂业，比如磕头、念咒、转经轮等，平时我们经常提到的白业，其实都是杂业。《大乘阿毗达磨》中说：何为白业？三界善法均为白业。三界是指欲界、色界和无色界。既然所有的善法都是白业，那为什么说欲界善法属于杂业呢？杂业分为两种，一种是发心黑，行为白；一种是发心白，行为黑。若从善业本体来讲，应该属于白业，但欲界众生的相续均杂有烦恼，一般情况下都是心行不一，所以从这个角度可以称之为杂业。

前面既然讲到欲界、色界的善法，那为什么不讲无色界善法呢？《俱舍论大疏》中说：按照有部宗的观点，此处主要讲三门有表色的业，以及是否具足中阴的异熟果，从这个角度来说，因为无色界不具足三门有表色，也不具

足中有，所以没有讲无色界的善业。但在佛经中将四无色界的善业也称为白业，这是什么原因呢？佛经是以经部观点来讲的，所以并不矛盾。

无漏业是指能够灭尽断除黑、白、杂三业与异熟的业，《大空经》中说："佛告阿难，诸无学法纯善纯白，一向无罪。"从无漏法的本体来说，纯粹为白，此处也是从超越黑白的角度来说是非黑非白的。

通过何种方式灭尽三业呢？在讲见道十六行相时，缘欲界的有法智忍与法忍，缘上二界的有类智忍和类忍。欲界烦恼可分为九品，前八品烦恼通过无间道断除。在获得见道时，以苦、集、灭、道四法智忍加上断除前八品烦恼的无间道，共十二种无漏智慧即可断除黑业。那这里为什么只讲到四个法智忍，其他智慧难道不能断除黑业吗？三界的不善业以无间道即可断除，而其他智慧均是解脱道中安立的，不能与无间道配合，故于此处均未宣说。

杂业以何者来灭呢？以断除欲界第九品烦恼的无间道智慧断除。为什么以第九个无间道的无漏智慧能断除杂业呢？由于欲界的善业均为杂业，于第九无间道时，执著最细微善业的



对境已经断除，所以此时杂业的相续自然而然全部断除，如同眼根对境断除，则眼识自然而然断除一样。所以，杂业以缘对境的方式来断，并不是依缘有境的方式来断除的，这是有部宗不共的说法。

色界白业于四禅中各自第九无间道的末尾断除。色界每一禅中均有九个无间道，当第九无间道的最后一刹那升起时，其善法所缘境的贪执已经断除，对境无有，则能缘的有境——白法善业即可完全断除。

有说地狱受黑业，余欲受业有二种，
余说见断即黑业，欲界所生黑白业。

对于黑、白二业，其他论师有不同认识。有论师说：只有地狱受业是黑业，除地狱以外，包括饿鬼、旁生在内的欲界所有众生，感受快乐的业为白业，感受痛苦的业属于黑业。还有些部的论师认为，获得预流果时，见断所需断除的业为黑业，欲界所生的其他修断之业为黑白二业。

丙五、以所依方式分类：

无学身语业意三，依次乃为三能仁。

无学道者之身业、语业以及意，依次为身能仁、语能仁和意能仁。

能仁有佛陀之义，因为自己有能力对付烦恼，故也有堪能之义。小乘认为无学道有三种，即缘觉、阿罗汉、佛陀，此三者均称为能仁。无学圣者所摄之身业与语业分别为身能仁与语能仁，意能仁则唯是指无学意，《自释》中说：“非意业，所以者何？胜义牟尼唯心为体。”

丙六、以作用方式分类：

所谓三种诸妙行，实则即是三清净。

所谓的身、语、意三妙行，即是经中所说的身清净、语清净、意清净。

为什么清净呢？因为通过身语意的善行可以使三业得以清净。三清净包括有漏与无漏两种，有漏妙行从暂时远离烦恼的角度得名为清净；无漏妙行则从永断烦恼的角度说为清净。

大家对《俱舍论》要有信心，学任何一个法没有信心是不行的。红原有一位根登洛若堪布，特别喜欢看书，现在已经快八十岁了，仍然想找一些以前没有看过的《俱舍论》注疏作为参考。我们这里有些人还没到四十岁，就开始说：“现在遇到《俱舍论》有点太老了，若是早一点学还是有希望的。”其实并不是年龄的问题，只是没有勇气和动力罢了。萨迦班智达曾

经说："即使明早要死亡，亦应学习诸知识，今生虽不成智者，来世如自取储存。"学问是依靠学习才能获得的，只要能精进地学习，即使今生没有成为智者，但来世也会如同取用自己储存的东西一样，轻而易举地掌握。

丙七（宣说妙行恶行）分三：一、业道之安立；二、单说邪命之原因；三、何业具何果。

丁一（业道之安立）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

身之业等不善业，承许名为三恶行，
贪心等虽非为业，亦是意之三恶行，
与之相反为妙行，彼等笼统而归纳，
如应善与不善业，佛说各有十业道。

一切不善的身语意三业即为三恶行，贪心、害心、邪见虽然不是业，但亦属于意的三种恶行，与上述相反均为妙行。若将恶行与妙行笼统归纳，则对应善和不善，佛陀说各有十种业道。

经中说的"三恶行与三妙行"是指什么呢？身、语、意的不善业即为三种恶行，而且，贪

心、害心以及邪见虽然不是意不善业，但也是三种意恶行。此处所说的贪心、害心与邪见是从因的角度进行宣说的，比如取对境的贪，它属于意恶行，但不属于意不善业，而后来相续中生起的贪则属于意不善业。

那为什么贪心、害心与邪见三者不属于业呢？因为此三者的自性为烦恼，而意业以思为体，它与烦恼互为异体。也就是说，有部宗认为业和烦恼分开，通过生起烦恼造恶业。经部宗不承认这种观点，因为佛经中说"贪、嗔、邪见即是意业"，所以贪心等既是业也是烦恼。有部说，如果这样承许，那业与烦恼就成为一体了，这种观点不合理。但是，经部宗认为，业与烦恼不相违，虽然也有是业而不是烦恼的情况，但此处的贪心、害心、邪见三者应该既是业也是烦恼。

相反，一切身、语、意的善业即是妙行，而非意善业的无贪、无害以及正见则属于意妙行。

若对上述所有恶行与妙行作归纳，即是十善业道与十不善业道，但这是佛陀根据众生根基不同而作的大概归纳，所有恶行并未全部包括在十不善业中，所有的妙行也并未全部包括

在十善业之中。有哪些没有包括呢？十不善业中的杀生是指杀生的正行，其前行与后行并未包括；嗔心、无惭无愧以及一些随眠烦恼等也未包括在十不善业之中。布施、印经书等善业也未包括在十善业中。

戊二（广说）分七：一、是否具有表色无表色；二、业道各分三类；三、别说不善业道；四、断善根与恢复方式；五、思与几业道俱生；六、何界何趣中有几业道；七、业道之果。

己一、是否具有表色无表色：

六种不善无表色，淫二彼自做亦然，
七种善业具二种，等持所生无表色，
所有加行具有表，无表不定后行反。

除邪淫以外的六种不善业具无表色，若自己做则也具有表色，邪淫具有表、无表二者。七种善业具二种，等持所生之戒具足无表色。善不善业的所有加行一定具足有表色，不一定具足无表色，后行与加行正好相反。

身不善业的杀生、不予取，以及语不善业的粗语、妄语、离间语、绮语必定具有无表色，而有表色不一定具足。比如杀生，正杀之时具足有表色，但已经完成或者只是心里想时，不

具足有表色；让别人去杀，也不具有表色，若自己亲自做则有表色与无表色全部具足。邪淫既具有表色又具无表色，因为邪淫必须自己亲自去做的缘故。若在上师面前受别解脱戒，承诺断除身语七种不善业，则有表色与无表色全部具足。等持所生禅定戒与无漏戒属于随心戒，唯具无表色。

善不善业的加行与后行是否具足有表色与无表色呢？加行时，有表色必定具足，无表色则不一定；后行恰恰相反，无表色必定具足，有表色不一定具足。《自释》中以杀生为例，自己说“我要杀这头牛”，并且开始拿刀前往牛所在之处，直到用刀子刺在牛的身体上而牛还未断气之前一直属于加行，这期间有表色一直具足，而无表色具足与否则以是否具足强烈杀心来判定；牛死以后，相续中已经染上恶业无表色，此无表色相续不断，若继续用刀子割牛皮、作清洗等后行则具足有表色，否则不具足有表色。再以受戒为例，首先在亲教师前顶礼、重复偈颂等都属于身体和语言的有表色，此时若具足强烈的受戒之心，则具足无表色，若无有则不具足无表色；作完白四羯摩之后，戒律的无表色一直存在，若于亲教师前顶礼、回向等

则属于后行有表色。

戒律中说：如果杀者比被杀者先死，则杀者不犯根本罪。这样一来，《自释》提出一个疑问：牛未死时属于正行，还是死亡之后属于正行？若牛未死时属于正行，那杀者虽然已经死亡，但仍然犯杀戒，有这个过失；若牛死亡之后作为正行也不合理，为什么？佛经中说"未摄之正行"，有部宗认为，佛经的意思是死后包括于后行中，死前则属于加行。那何时属于真正的正行呢？真正断气的一刹那即为正行，断气的前一刹那为加行，后一刹那即属于后行当中了。得戒也是如此，亲教师以手弹指并说"你已得戒"，自己产生得戒之心的一刹那，得戒之正行圆满。所以，正行是一种刹那性的，前行与后行的时间则比较长。

己二、业道各分三类：

加行三根本所生，贪等彼后即生故。
善业加行及后行，均由无贪嗔痴生。

不善业道的加行均由三根本产生，因为贪心等出现后会立即出现恶业的加行。善业的加行、正行与后行，均由无贪、无嗔、无痴中产生。

所有恶业的业道是否均由三根本来究竟

呢？不是。不善业道之加行由三根本所生，但正行与后行并非全部以三根本圆满。

不善业的加行如何从三根本中产生呢？首先以杀生为例，由贪心所生之加行，比如为获得钱财或以贪求嬉乐而杀生；嗔心所生，如为除去怨敌而杀人；痴心所生，如有些外道为报父母恩德而将父母杀死，就像喜鹊一样，在藏地，说某某人不孝顺时，就说他像外道和喜鹊一样。再以不予取为例，贪心所生的加行，比如欲将自己喜欢之物占为己有，或者为了获得财物而偷盗；以嗔心所生，对自己怨恨之人的财物进行偷盗；以痴心所生，婆罗门认为，天下所有财产均属梵天，而婆罗门是梵天的儿子，所以婆罗门偷东西是在享用自己父亲的财物，属于正法。

意的三不善业也由三根本所生，但无有加行、正行以及后行，因为意业在生起时就已经成为根本业道。那意业中所讲到的三根本与此处所说的三根本是否相同呢？不相同。此处所说的三根本是贪心、嗔心与愚痴，以此三者为因会产生意业的贪心、害心与邪见，它们之间属于一种因果关系。

善业与不善业不同，十善业的加行、正行、后行，全部由无贪、无嗔、无痴中产生。

己三（别说不善业道）分三：一、不善业道之作用；二、各自之法相；三、业道之词义。

庚一、不善业道之作用：

杀生害心与粗语，皆由嗔心而究竟，
邪淫贪心不予取，均由贪心而圆满，
邪见由痴而究竟，余者以三而圆满，
基为众生与受用，名色以及名称也。

杀生、害心、粗语三者以嗔心究竟；邪淫、贪心、不予取三者以贪心圆满；邪见以痴心圆满；其余的妄语、离间语、绮语以三毒而圆满。此四类之基分别是众生、受用、名色以及名称。

《俱舍论》安立法相的方法与因明有点不同。因明中安立的属于真实法相，也即某法的特点只在这一法上存在，若于他法上存在，则有过遍[5]的过失，而《俱舍论》当中所安立的法相仅以大概方式安立。按照本论所说，不善业以三根本中的某一者圆满只是从主要角度来

[5] 过遍：虽然对于某一事物来说是周遍的，但对不想表示的他法来说也同样周遍。





说，并非以其他两种根本不善不能圆满。

既然说不善业的加行均是通过三根本产生的，那这些不善业是以何者究竟圆满的呢？杀生、害心、粗语均是以嗔心圆满的，《自释》中说："要无所顾，极粗恶心现在前时此三成故。"邪淫、贪心、不予取以贪心圆满，《自释》说："要有所顾，极染污心现在前时此三成故。"邪见以痴心圆满，因为只有以大愚痴才会出现前世后世不存在的邪见。其余的妄语、离间语、绮语三者，以贪嗔痴三毒中的任何一者皆可圆满。

"基"也有对境之意，前面将十不善业分为四类，那此四类的对境是什么呢？第一类，杀生等一般情况下依靠众生引发，但也有特殊情况，比如害心较严重时，也会对无情物生嗔恨心，比如钢炉[6]烧不着，会对钢炉生嗔心，然后对钢炉说粗语，也有这种情况。第二类，邪淫等是将受用执为我所，在这种心态下产生的。第三类，邪见的对境为名色，因为如果承认名色，则一定会承认前世后世的观点，若认为后世的名色不存在所以善恶业不存在，这就属于

[6] 钢炉：藏地用于取暖的一种炉子，以牛粪为主要燃料。



邪见。第四类，妄语等的对境是名称，因为说妄语等必须运用名称等才可以圆满，《俱舍论颂疏》中说：“谓行诳等，巧作言词，故诳等三必依名等。”

提前同时而死亡，因无正行生他身，
军兵等为同一事，一切人均如作者。

杀者若于被杀者之前死亡，或者二者同时死亡，则杀者不犯杀生正行，因其已转为他身之故。若军兵等共同为一事筹划并实行，则所有人均获得如同作者一样的罪业。

在某些特殊情况下，杀生者虽已行杀，具有杀生的罪业，但却未圆满杀生正行。比如杀者以刀刺在被杀者的身体上，被杀众生在第二刹那死亡，而杀者却在第一刹那已经死亡，此时杀生者不犯杀业正行，或者二者同时死亡，杀者也不犯杀生正行。这是为什么呢？因为杀者已经死亡并转为他身，此时所具足的身体并未造作杀生罪业，因此无有罪过。戒律中也如此承许，并无差别。

若在同一团体中，大家共同参与善恶之事，则此团体中所有的人都会获得同等之功德罪业，大、小乘中均承认此观点。因此欲加入某些团体时，一定要详加观察，千万不要加入造

罪业的团体，否则即使自己未做，也会染上同等罪过，或者，大家共同聚餐，则餐桌上所杀众生的罪业由所有人承担，但《自释》中说：若其中一人发愿即使遇到生命危险也不杀任何众生，则此人无有罪过。若做善事也是同样，比如五千人共同念诵《普贤行愿品》，则其中每一人均获得念诵五千遍《普贤行愿品》的功德。

凡夫人无始以来所造罪业非常多，尤其今生当中，自己所造、唆使他人造，以及与他人共同造、随喜他人所造罪业，这些都应诚心忏悔。造善业方面应积极参与，并对行持善法生起极大欢喜，如此行持极为重要。

庚二（各自之法相）分三：一、宣说四根本罪；二、宣说四名言；三、宣说六支分。

辛一、宣说四根本罪：

杀生即是故意中，无误杀害他众生；
不予取以力暗窃，他财据为己所有；
欲想前往非行处，所行邪淫有四种；
妄语即转他想法，词义明显被了知。

杀生指故意无误地杀害他等众生；不予取是以暴力或趁人不备而暗中窃取他人财物并据为己有；邪淫即心中想要前往非应行处，可分四种；妄语即欲转变他人想

法，且所说之义已明显被他人了知。

在佛制罪与自性罪中均将杀盗淫妄称为四根本罪，那应如何对四根本罪下定义呢？

杀生是指故意无误杀害他者。杀生的第一个条件是故意杀，外道认为，不论有意无意，只要杀害众生即为有罪。《俱舍论》当中认为，无意中杀害众生属于作而未积之罪，如脚下踩死的小虫，虽然依靠自己的身体使小虫丧命，但因自己无有杀害之心，故于相续中未积累此种习气，无有罪过。但是明知小虫很多却仍然去往彼处，则有罪过，因此佛制夏季应安居就是这个原因。第二个条件是无误认定所杀的对境，如本欲杀害张三，反而错杀了李四，这不会犯杀生正行；戒律中说，若对所杀对境产生怀疑，如“管他是谁，反正把他杀了吧”，此时即犯杀生正行。第三个条件是杀害他众，这已间接说明自杀是不犯正行的，但有加行恶作罪。

不予取指故意无误中以暴力或趁人不备暗中窃取，未被发觉而据为己有。戒律中还讲到诸如不交押金、车船费等均属于不予取。那偷盗佛塔中的物品是否属于不予取呢？有些论师说，因佛塔等无有执著，故盗取三宝财物不会犯盗戒。另有论师说，若有看守，则以看守人

作为对境而犯盗戒。戒律中也说若有看守会犯盗戒。

若故意无误而想去往非应行处行淫则成为邪淫，其从基、时间、对境、处所的角度分为四种。

妄语指故意无误改变他人的想法，并且所说话语的意义对方已真正明白。戒律中讲到，言说妄语的对境应具足五种名相，即除己之外的他者、知言解义、精神正常、非石女、非两性。

既然杀生属于身业，妄语属于语业，那杀生是否必须由身体来造，而妄语必须由语言来造呢？有些论师认为，杀生不一定要由身体来造，比如某些仙人通过心里作意观想，整个城市会起火，以此而杀害了很多众生，这属于以心造的杀业；在诵戒时，若明知自己罪业未清净，而不向亲教师呈白并默不作声，这就属于意妄语。世亲论师则认为，意妄语与意杀生不合理，因为如此一来，则有欲界中未依有表色而产生无表色的过失。欲贤论师对此问题这样回答：仙人以观想能力伤害众生并非仅仅由意识操作，其身体也具足有表色，如跏趺坐等，这也属于杀生之因；诵戒时默不作声也属于一

种语言，属于有表色的一种形态，所以，此二者均与有表色有关，并非单纯的意识所造。

辛二、宣说四名言：

眼耳意识三觉知，次第说见闻知觉。

眼识、耳识、意识与鼻舌身三识，依次说为见、闻、知、觉。

平时经常会说到“见、闻、知、觉”，它们分别是指什么呢？这四者分别是以眼识、耳识、意识、鼻舌身三识所了知。为何将鼻舌身三识所证者说为觉呢？《自释》中说：“香味触三无记性故如死无觉。”鼻舌身三者不如眼、耳、意敏锐，均属无记状态，因此称其为觉。经部宗则认为，以五根现量所证知之五境为见，从他人处听闻之六境为闻，以自心比度推理之六境名为觉，以意现量证知即为知，其中，前五境均有见闻觉知四种名言，第六境——法只具足除见以外的三名言。

圣者与凡夫分别具足八种名言，如见闻知觉说为未见闻知觉，未见闻知觉而说为见闻知觉，此即凡夫八名言；圣者因已断除妄语，故见闻知觉四者分别说为见闻知觉，而未见闻知觉即说为未见闻知觉，此即圣者八名言。

辛三、宣说六支分：

离间即为分他者，染污性心之词语，
粗语则指刺耳语，所有染污皆绮语，
他许除此染污性，如妄歌戏与恶论。

离间语是为了分裂他人关系而言说的染污语，粗语指刺耳的语言，所有染污性的语言均为绮语。有其他论师认为，除妄语、粗语、离间语以外，所有染污性的语言均为绮语，如以谄诳心说的妄语、表演歌舞戏剧、言说恶论。

故意无误地以染污心说分裂他人关系之语言，不论他们的关系是否破裂，所说之语的含义对方已经明白即属于离间语。粗语是指故意无误地宣说不悦耳之言词，对方也已理解所说之义。绮语指所有与贪嗔痴相关的染污性话语。其他论师认为绮语的范围非常广，应该包括所有染污性的语言，如比丘以邪命说妄语、由贪心唱歌、为令他人欢喜而表演或者讲故事、贪执外道的论典并进行念诵，这些都属于绮语。

尤其值得注意是念诵恶论，有些经论中说：若见解稳固的智者，则可以在三分之一的时间里看外道书籍，以便制伏他众，若属于初学者则一律不能读阅外道典籍。在格鲁派的一些寺

院里，即使佛教内部其他宗派的书籍也不允许翻阅。实际上，若见解已经稳固、具足智慧，阅读其他宗派的书籍应该可以，但对愚者或初学者来说，这方面则应严格禁止。

贪心颠倒图他财，害心即于众生嗔，
视善不善不存在，即是所谓之邪见。

贪心是指对他人财物非理贪执，并穷尽心力、想方设法欲据为己有，此处贪心从财物角度而言，若对其他有情产生非理颠倒贪执也属贪心。害心是指对有情产生嗔恚并想做伤害有情之事。邪见是指认为前后世不存在、善恶业不存在。

庚三、业道之词义：

意三唯一乃是道，身语七种亦为业。

意之三种属于道但不是业，身语七种则既是道也是业。

为什么将十种善业、十种不善业称为业道呢？有部宗认为，贪心、害心、邪见（或痴心）三种的本体并不是业，而是趋入业、思之道，属于烦恼，由于是业之道故名为业道；身语七业则是业也是道。

经部宗对此有不同观点，他说不仅身语七种属于业道，而且意的三种也既是业也是道。

他们为何如此承许呢？因为意是趋入善恶趣之业道，如做善事趋入善趣，造恶业则堕入恶趣；它们之间有互相引导的作用，如依靠嗔心带来贪心，或者依靠痴心带来贪心，因此说意之三业既是业也是道。

己四、断善根与恢复方式：

唯以邪见断善根，所断欲界俱生善，
诽谤因果而断绝，所有均是次第断。

唯以邪见可以断除欲界的俱生善根，邪见当中也主要是指诽谤因果，其断除方式是以次第性来断。

十不善业中，真正能断善根的是无有业果的邪见，若善根断除，则所有别解脱戒、菩萨戒和密乘戒全部失毁，正如墙已经倒塌则墙上的花纹必定不会存在一样。那所断的是什么善根呢？只断欲界众生相续中的善根，因为色界与无色界无有邪见。但在有些论典中说：若有人生起前后世、业因果不存在的邪见，并且造杀父母等五无间罪，则此人已经断绝三界善根。其中所说的“断绝三界善根”是什么意思呢？《俱舍论大疏》中说：此处所说的断除色界、无色界善根，并非是真正断除之义，因上两界不会真正生起邪见，但欲界众生相续中若生起

邪见、造五无间罪则已经远离上二界善根。

欲界善根包括俱生善根与加行善根两种，加行善根指即生中通过闻思修所生的善根；俱生善根则并非通过闻思修行而来，它是与生俱来的善根。那所断的善根是二者中的哪一种呢？是俱生善根。因邪见逐渐生起时，相续中的加行善根已经逐渐减弱直至消除，当邪见真正生起时，加行善根早已不复存在，此时所断的对境只有俱生善根。断除的方式如何呢？所有现行部分均会断除，最细微的种子不会断。

是不是所有的邪见均会断除善根呢？不是，仅以诽谤因果的邪见而断，所谓的诽谤因果，《自释》中说："拨无因者谓定拨无妙行恶行，拨无果者谓定拨无彼果异熟。"此邪见还可以分很多种，比如缘有漏、缘无漏，缘同类、缘不同类。有些论师说只有缘有漏与缘同类的邪见能断善根，但实际上，缘有漏无漏以及缘同类不同类的所有邪见均可断除善根。

善根是以何种方法断的呢？有同时断与次第断两种说法，自宗承许后一种观点，也即以最细微的邪见断除最粗大的善根，以最大的邪见断除最微小的善根。噶玛巴认为这种观点不合理，应该以最大的邪见断除最大的善根，最

小的邪见断除最小的善根，否则所断最小而能断最大，这样显然不合理。根据其他论师的说法，此处的大小并非指物体体积的大小，当相续中真正生起具有断定性的大邪见时，才能断除最细微的善根，就好像修断时下下品的修断由上上品的智慧来断除一样，或者以比喻来说明，石头上最细微的水渍只能以最猛厉的火来烧干，同样，最细微的善根只能以最猛厉、最强大的邪见才能断除。

人中三洲男女断，见行断至不具善，

恢复则依疑有见，造无间罪非即生。

断善根者，唯人趣当中的三洲男女，其中见行者相续中善根的现行部分会全部断除。若其相续中生起前后世、业因果存在的怀疑时，其善根得以恢复，但造五无间罪的众生，于即生中无有恢复善根的机会。

以何种身份断绝善根呢？五趣之中唯以人趣会断善根，恶趣众生的染污性智慧不稳固；天趣众生因现见善恶业果，不会出现拨无因果的邪见，因此也就不会断绝善根。人类中，北俱卢洲众生不具足能够断除善根的强有力邪见，故也不会断绝善根，所以只有三洲人类可以断善根。三洲人类中，男人与女人的善根会断除，而不会断二黄门的善根，因其恶意乐不稳固。

人又可以分为见行者与爱行者两种，见行者是指依靠外道或歪门邪道的各种相似教理，于自相续中已经生起稳固见解；爱行者则无有稳固见解，仅以爱好而随学。比如有些外道认为杀生具足种种功德，爱行者不一定认为这种做法有功德，但也随着他们的行为，而见行者不同，他们以恶心认为杀生真正具有极大功德，并也劝他人行持此种恶行。以邪见断善根者唯是此二者之中的见行者，因其相续中的染污性智慧十分坚固，以此邪见的力量，会使所有善根现行的部分全部断除。因此，有些人心里稍微有点怀疑或者动摇时，虽有过失，但还未达到真正断善根的程度。

断善根者能否恢复呢？可以恢复。当相续中生起“业果也许存在”的怀疑，或“业因果必定存在”的正见时即可恢复，但所失毁的戒律必须依靠各自仪轨来重新受持，否则不能恢复。

所断善根能够在即生中恢复吗？造五无间罪者即生中不能恢复。那何时才能恢复呢？有两种情况，第一种是通过自己的习气、智慧生起邪见而断绝了善根，之后又造五无间罪，这种恶业力量非常强大，此人不仅要堕地狱而且

要在地狱中承受长时间的痛苦，地狱果报受尽即可恢复善根；第二种是依靠恶友的引诱产生邪见而断善根，并造下五无间罪，此人于转生地狱时即会恢复善根。以上是本论观点，但实际上，上述第二种情况当中的断善根者，于中有的四十九天之内即可恢复善根。

以邪见而断善根、造五无间罪可以分四种情况，以邪见断善根未造五无间罪，如外道本师；未以邪见断善根，但造了五无间罪，如未生怨王；既以邪见断绝善根又造了五无间罪，如提婆达多[7]；既未以邪见断善根也未造五无间罪者。

己五、思与八业道俱生：

思与不善一至八，顿时一同而产生，
与善一至十之间，非与一八五俱生。

思可与一至八个不善业一同产生。思与一至十个善业可以同时产生，个别而言，则不会与一、五、八善业俱生。

心所中的思可以与多少个善业和不善业一起产生呢？

若是不善业，思可与其中的一到八个同时

[7] 此为小乘说法，大乘并不承认。

产生。思与一不善业俱生，即处于贪心、害心、邪见的任一种。与二不善业俱生，如以嗔心杀害牦牛。与三不善业俱生，如以害心偷盗、杀牦牛。与四不善业俱生，如以害心说离间语、妄语、粗语。与五、六、七不善业俱生，自己处于意之三不善业中的任一者中，委托他人做四不善业则自己具足五不善业；若委托他人做五不善业则自己具足六不善业；若委托他人做六不善业，即同时具足七个不善业。与八不善业俱生，诸如自己行邪淫，同时委托他人造其他六种不善业。思为什么不与九个或十个不善业同时产生呢？因为贪心、嗔心、邪见三者属于完全不同的分别念，不会在同一相续中同时生起两个强烈的分别念，这一点，小乘、因明以及密宗当中均如此承许。所以，思不会与九个或十个不善业同时产生。

如果是善业，从总的角度来说，思可与其中的一至十个一起产生；若从个别而言，则不会与一、五、八善业俱生。与一个善业不会俱生，无贪无嗔不可分割故。与二善业同生，善的五根识或者无色所有的尽智无生智现前时，无有欲界散位的七支善，而且，五识为无分别，正见为推度分别故无有，无色所摄尽智无生智

现前时已息灭分别故亦无正见，所以思与无贪无嗔二者俱生。意识处于正见中时，思与意三善业俱生。与四善俱生，以无记心受戒，则思与断身之三业与妄语四善俱生。若处于根识善中受戒，或者与六善俱生，即思与无贪、无嗔以及断除四根本罪的六个善业同时产生；或者与七个善业俱生，即在前六者基础上断除邪见；与五善俱生的情况不会有，因为无贪无嗔必定同时存在。若等起处于无记状态受比丘戒，也会与身语七断之善业俱生。不会与八善同时产生。与九善同生，如彼时等起处于根识善中受比丘戒，则有身语七所断以及无贪无害共九善业。与十善同生，处于意识善中受比丘戒，因见解属于正见，故意的三善业以及身语的七种善业全部具足。

以上均是从戒的角度来说，若是中戒，则也有与一、五、八善同生的情况。

已六、何界何趣中有几业道：

地狱绮语与粗语，及害心以二式具，
贪心邪见隐蔽具，北俱卢洲有三种，
第七明显亦存在，其余欲界十不善。

地狱中绮语、粗语、害心这三种罪业以明显和隐蔽

的两种方式具足，贪心、邪见则以隐蔽方式具足；北俱卢洲当中，意三业也是以隐蔽方式具足，绮语则明显存在；除上述二者外的欲界其他处均具足十不善业。

十种善业和十种不善业在哪些界、哪些趣中具足，分别以何种方式存在呢？地狱众生相互之间会发出各种绮语，粗语也必定具足，而且彼此之间有非常大的嗔恨心，因此害心也具足，这三种罪业以明显和隐蔽两种方式存在。贪心、邪见二者以隐蔽方式具有，地狱众生相续中虽有贪爱的烦恼，但因无有悦意对境，所以贪心是以不明显的方式存在；地狱众生已现量感受因果报应，因此邪见也是以隐蔽方式具足。地狱中虽然会有相互残杀的情况，但在对方业力未尽之前，马上即可复活，所以无有杀生；无有可归属于自己的财物与女人，故无有不予取和邪淫。没有可以贪图之利益，故无妄语；彼此之间本来已经相互嗔恨，所以不用说离间语。

北俱卢洲众生均以异熟果现前转生于此处，寿命固定为一千年，无有可贪之对境，因此贪心、害心、邪见三者均以隐蔽方式存在；不予取、邪淫以及妄语均无有，而且也无有离间语和粗语，因其相续极其调柔；而第七绮语

则以明显的方式存在，因为有以贪心所引发的唱歌等。

欲界的其他处中均有十不善业。那杀生如何在天界存在呢？天界内部虽然不会互相残杀，但是会与阿修罗作战，而且，有些经论中说天人的头腰若断即会死亡。

三善业则于一切，亦以隐蔽现行式，
无色无想天众生，以隐蔽式具七业，
余处则以现行式，地狱北俱卢洲除。

意的三种善业在一切趣中均以两种方式存在；无色界圣者与无想天众生相续中以隐蔽方式具足身语七业，除此二者以外的其他处以明显方式存在身语七业，当然也不包括地狱和北俱卢洲。

一切趣中皆以明暗两种方式存在意三善业。那三恶趣中如何具足无贪无嗔无痴呢？此三处众生相续中会偶尔具足三善业，但不会长期具足。不过，以前曾修持过大乘法，今生即使转为三恶趣众生，也会出现对其它众生产生悲心的情况。

无色界众生无有身语有表色，因此圣者无漏戒所摄七所断以隐蔽形式存在，它们未来会以未生法的方式存在，过去则以得绳方式存在。无想天众生无有真正的心，而禅定戒属于随心

戒，所以禅定戒所摄的七所断也以得绳方式存在。除无色界圣者与无想天众生二者以外，其他界与趣中的身语七所断均以明显方式存在。那如何具足呢？天、人具有禅定戒与别解脱戒所摄的七种善业；饿鬼、旁生虽然不具足别解脱戒，但可以具足中戒所摄的善业，释迦牟尼佛也说过应该为龙王等传授八关斋戒。地狱与北俱卢洲不包括于其中，因为这两处无有别解脱戒所摄的七种善业，更不会存在禅定戒或无漏戒。

己七、业道之果：

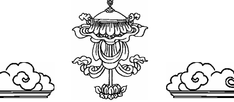
承许一切均产生，增上等流异熟果，
痛苦之故杀害故，无威严故果三种。

所有不善业均会产生异熟果、等流果与增上果三种，如杀生时，于加行正行后行中分别使所杀众生感受痛苦、断绝生命、抢夺威严，以此原因会有上述三种果报出现。

承许所有不善业道均产生异熟果、等流果与增上果三种，因士用果可包括于此三果中，故未单独宣说。不善业可分上中下三品，其他讲义中说，上中下三品根据时间来判定，若某一不善业经常做、再再串习、现行无对治，具

足此三条件即为上品不善业，具足其中两个条件就是中品不善业，若仅具足一个条件为下品不善业。或者以发心意乐为标准，若意乐非常强烈即为上品，意乐中等为中品，意乐下等就是下品。那造不善业会感受何种异熟果呢？若所造不善业属上品，则所感异熟果是堕入地狱，中品转为旁生，下品投生饿鬼，此处说法与《大圆满前行》的说法相同，但《入中论自释》、《经庄严论》以及《瑜伽师地论》中都说造中品不善业转生为饿鬼，下品则会转为旁生。所感等流果是杀生者短寿，不予取者受用贫乏，邪淫者夫妻不合，以粗语所感而多传恶名等。窍诀书中说，等流果分感受等流果和同行等流果两种，同行等流果指前世喜造恶业，即生中仍然喜欢造恶业，前世喜欢善法今生也愿意行持善法；感受等流果，如以前喜欢杀生则即生中寿命很短，以前经常殴打众生，那即生会多病。

是什么原因会产生三种果呢？以杀生为例，以刀子刺在牦牛身上或用绳子捆住牦牛的嘴巴使之闭气，此时的牦牛特别痛苦，以此果报感受异熟果；正行时，牦牛失去自己可贵的生命，以此感受等流果；对牦牛进行剥皮、割肉等后行时，已经使之完全失去了威严，令人



见而生畏，以此感受增上果。杀盗淫妄等十种不善业均可依此类推。反过来，十种善业也可如此类推。

丁二、单说邪命之原因：

贪心所生身语业，邪命难净故另说，
设若贪图资具引，与经违故非如是。

贪心所生身语之业即为邪命，因其难以清净，故于此特别宣说。假设认为以贪图资具所引发的属于邪命而其他不属于邪命，则并非如此，因与佛经相违之故。

佛经中说，以嗔心、痴心所引发的身业属于邪业，语业为邪语，而以贪心所引生的身语之业则为邪命。也就是说，邪命必定由身语造作，而身语所作之业不一定是邪命。那此处为何单独宣说邪命呢？平时所说的五种邪命与此处所讲邪命有点差别，这里的邪命很难清净，属于欢喜的对境，难以断除，《自释》中说："谓贪能夺诸有情心，彼所起业难可禁护。为于正命令重修故，佛离前别说为一。如有颂曰：俗邪见难除，由恒执异见，道邪命难护，由资具属他。"

有些人认为：以贪图资具所引发的身语之业属于邪命当然无可厚非，但如果为了娱乐做

的身语之业应该不属于邪命。这种说法与《戒蕴经》相违，经中云："比丘受用信士供养后若去观看斗象等，为邪命。"戒律中也是如此宣说的。一般的凡夫人都会有一些好奇心，但作为出家人和修行人来讲，这样做很不庄严，会令他人生起邪见，而且对自相续也无有利益并且已经成为堕入恶趣之因。

丁三、何业具几果：

断道有漏业五果，无漏业则具四果，
余有漏善不善四，无漏余无记具三。

断道分有漏、无漏两种，其中断道有漏具足五种果，断道无漏具足除异熟果以外的四果；除断道有漏以外，其余的有漏善业、不善业皆具足除离系果以外的四果；无漏断道以外的其余无漏和无记业，具有除异熟果、离系果以外的三种果。

以何业会产生几果呢？首先说明断道之业所具之果。断道也即无间道，是指每一地断除其违品的道。断道分有漏、无漏两种，有漏断道即通过世间道修行而断除其违品，如获得一禅未至定时，欲界烦恼全部断除，此时无有任何障碍的无间道即称为断道；无漏断道是通过出世间道修行断除违品。有漏的世间断道会产

生五种果，也即因属有漏善业而具异熟果，如一禅未至定时所产生的一禅之果；以此断除所断的力量，无间生起后后之果，即为士用果；其他任何有为法生果不起障碍，即为增上果；断道后刹那刹那的同类因产生同类果属于等流果。以世间道断除下界烦恼而获得了抉择灭，因此称为离系果。无漏断道具有四果，因为属于无漏之故，不具足有漏异熟果；无漏法的前一刹那产生后一刹那，因而具足等流果；无间产生后面之果，故士用果具足；增上果必定具足；通过无漏智慧断除下下的违品，以此获得抉择灭，所以离系果也具足。

有漏断道以外的有漏善、不善业均具四果。因无有断除违品而获得的抉择灭，故不具足离系果；不具有产生后果的障碍，因而具有增上果；以前前同类因产生后后同类之果，所以具足等流果；依前前之力产生后后之果，因此具足士用果；造善业可以得善果，造恶业会成熟恶果，此即异熟果。

除无漏断道以外的加行道、解脱道、胜进道，以及有覆无记业和无覆无记业具有三个果。无漏法中不具足离系果，因加行道时无有断除违品而获得的抉择灭，而解脱道、胜进道时违

品已经断除，所以不具足离系果；异熟果也不具足，因为是无漏法的缘故，不会产生异熟果；具有产生后果的能力，故而具足士用果；可以产生后面同类的法故有等流果；增上果也具足。无记法也无有抉择灭的离系果；异熟果必定从善业或恶业中产生，因此无记业中不会产生异熟果；无记法可产生无记法的同类因具足，所以等流果存在；增上果、士用果全部具足。

此颂从果的角度作了说明，下面从因、果两个角度来说明何业具何果。

善业之果为善等，次第有四二三果，
不善业生善法等，依次具二三四果，
无记业生善法等，彼等具二三三果。

善业产生善等分别有除异熟果以外的四果，士用果与增上果二果，异熟果、增上果、士用果三果；不善业产生善等时，依次有士用果与增上果二果，士用果、增上果、等流果三果，除离系果以外的四果；无记业产生善时有增上果、士用果二果，产生不善、无记时均具有士用果、增上果、等流果三果。

善业之果为善时具有四果，因其可以成为异熟因但不会具足异熟果；离系果可以具足，如通过无间道方式断除下品烦恼，可以获得抉择灭；等流果、增上果、士用果全部具足。善

业产生不善果，有士用果与增上果二果；无有等流果，因、果不是同类之故；果的本体为不善法，所以没有异熟果；离系果属于胜义善法，因此无有离系果。善业产生无记法有异熟果、增上果与士用果三果，因果非同类之故，无有等流果；离系果也不具足，理由与上相同。

不善业产生善果具有士用果与增上果；等流果与异熟果无有，理由与前相同；离系果也无有，因为是由不善业产生之故。不善业产生不善果，有士用果、增上果与等流果三者。不善业产生无记法具足四果，因离系果属于抉择灭，故无有离系果。为什么具足等流果呢？通过不善的遍行因可以产生坏聚见、边执见两个无覆无记法，无覆无记法会遮障解脱，属于见断，不善遍行也是一种烦恼性，从烦恼的角度来讲，可以称为等流果。

无记法产生善法有增上果与士用果。无记法产生不善果，具足士用果、增上果、等流果三者。为什么具足等流果呢？欲界众生缘五蕴假合错认为我，以此产生痛苦，以这种坏聚见缘苦的不善业，也即无覆无记法所产生的不善果，因此说具足等流果。无记法产生无记法，有士用果、增上果与等流果。

从时间的角度来说，从何时产生何时分别具足几果呢？

过去一切具四果，现业未来亦复然。

现业二果未生业，果未来则为三果。

过去的有漏法产生过去、现在、未来各具除离系果以外的四果；现在有漏法产生未来亦具四果，现在产生未来则具足士用果与增上果二果；未来产生未来具足不包括等流果与离系果的三果。

过去如何产生过去、现在、未来三时呢？举例来说，今天也即现在，昨天、前天就是过去，明天、后天就是未来，那么前天造的业——过去法，昨天成熟叫做过去的过去果；今天成熟叫做过去的现在果；明天成熟叫做过去的未来果。过去产生过去、现在、未来分别具足四果，无有离系果，因其属于抉择灭，不为三界、三时所摄，所以离系果不具足。

现在的业产生未来法也同样具有四个果。现在的业若产生现在法则有士用果与增上果两个果，有部宗认为因果可以同时存在，如一切有为法的法相——生、住、灭三者可以同时存在，并且互相起作用。或者，同一心所群体中可以同时存在思维与感受，也即思、受二者同时存在，从不起障碍的角度来说属于增上果，

从互相起作用的角度来说是士用果。随理经部不承认这种观点，但有部认为，现在的法不能产生过去法。

若未来之业产生未来果，则只具足三果，也即不包括等流果、离系果二者。为什么没有等流果呢？有部认为，未生法无有前后次第。实际从道理上来推，过去法产生现在、现在法产生未来都具足等流果，那未来法产生未来也应该具足等流果。但有部认为，未来法分有生法和未生法两种，未来的法属于未生法之中，由于未生法的相续还未成立，因此同类因不存在，所以无有等流果。那未来的因为什么不产生现在果呢？未来的法属于未生法，若未生法产生现在果，则因还未产生，果已经存在，这显然不合理。

自地之业果为四，他地则为三与二。
有学有学等三果，无学业果有学等，
次第有一三二果，余有学等二二五。

自地之业产生自地果具足除离系果以外的四果，他地产生他地具足三果或二果。有学业产生有学等时，分别具足三种果；无学业产生有学等分别有一果、三果、二果；其他业产生有学等时，分别具有二果、二果、五果。

除色界、无色界以外，所有的有漏无漏业

产生果时，均有几果具足呢？

若是自地的业产生自地的法，因离系果不为地所摄，故只有四果。若他地之业产生他地之果则分两种情况，第一种是具足三果，如依靠无漏一禅生起无漏二禅，增上果是一定具足的；依前面的力量产生后面的果之故，可以具足士用果；由于无漏法不分地界，从一地到有顶之间的无漏法从自本体的角度可以互相作为因，所以等流果具足。也有具足二果的情况，如以有漏二禅生起有漏三禅，有漏法有地界限制之故，无有等流果。

以有学法等无漏法产生有学法、无学法、非有学非无学的法时有多少果呢？有学业产生有学业时，具足士用果、增上果、等流果三个果，因为有学因属于有为，故无有离系果；有学法属于无漏法，故不存在异熟果。有学业产生无学法也具足士用果、增上果、等流果三果。有学业产生非有学非无学的法具足士用果、增上果、离系果三个果，因是无漏法所以无有异熟果；有学因属于无漏法，其果则属于无为有漏法，并非同类，因此无有等流果。

无学业之果若是有学法，只有增上果。那无学业怎么会产生有学果呢？如阿罗汉本是无

学果位，但当他从无学法中退失时，于其相续中即产生有学的法，有部宗认为这是一种因果关系，因无有任何障碍故具足增上果；无有等流果，因为前后不同类之故，而且，有学法比无学法低劣，所以不具足等流果；是无漏法的缘故，也无有异熟果；士用果为什么没有呢？因为无学法并非生起有学法的真因，因此士用果无有；离系果也没有，因为到有学阶段时，并非是以抉择灭的方式来出现的。无学的业产生无学果，有士用果、增上果、等流果三果。无学业产生非有学非无学果，增上果必定具足；士用果也具足，如无学者相续生起非有学非无学的法或心所时，即具足士用果；无有离系果与异熟果。

其他业产生有学、无学、非有学非无学的果时，会有多少果出现呢？若是凡夫善业产生有学果，如依靠加行道凡夫的善心和智慧产生有学道智慧，则有士用果、增上果二果；离系果不具足，因为只有出世间道和无学才具有真正的抉择灭。若产生无学果，也具足士用果和增上果，离系果没有，因为以有学智慧断除所断时才会有抉择灭，而凡夫智慧所产生的无学果不是抉择灭。若产生非有学非无学果时具足





五种果，增上果、士用果、等流果应该具足；以有学无学善业，获得非有学无学的无记果时，可以产生异熟果；离系果可以具足，因为从世间修道角度而言，加行道胜法位时断除见断会获得抉择灭。

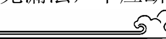
见断彼等三四一，修断业生彼等果，

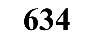
次第为二四与三，非断彼等一二四。

见断产生见断等具足三果、四果、一果；修断产生上述果时，次第具足二果、四果、三果；非断产生彼等果时分别有一果、二果、四果。

下面从见断、修断、非断的角度进行分析。见断产生见断果时，有士用果、增上果、等流果三个果；此处的见断不是智慧，而是从烦恼的角度来讲，其本体为烦恼性，属于不善业，所以没有异熟果；见断的果并非抉择灭，所以不具足离系果。见断产生修断时，除离系果之外的其他四果具足，因为从烦恼性的角度而言，此二者均属所断，所以具足等流果；异熟果也具足，因有漏的无情法全部属于修断，如身根等均是异熟果；士用果与增上果全部可以具足。见断产生非断[8]时只有一个增上果，有部宗认为

[8] 非断：指无漏法，不应断之义。





从烦恼中产生无漏智慧属于一种假立的因果，所以只安立了增上果；无有等流果，因为一者是有漏法一者是无漏法；异熟果也没有，因无漏法不属于异熟的范围；抉择灭的离系果无有，因为并非由见断智慧获得；并非依靠前面的力量产生后面的无漏法，故不具足士用果。

修断产生见断，比如一个补特伽罗的相续中，首先生起细微的修断烦恼，然后无间产生粗大的见断烦恼，由于有一种前后次第，因而称之为因果。这时有士用果、增上果二者；没有离系果，属于烦恼之故；异熟果也没有；等流果也不具足，不是同类的缘故。修断产生修断，具足除离系果以外的四个果。修断产生非烦恼的无漏法时有三个果，因非断是无漏法之故，离系果具足；依世间修道获得见道，所以增上果和士用果都具足。

非断产生见断，由于见断属于烦恼，所以非断并非产生见断之真因，故只安立一个增上果。非断产生修断时具足士用果和增上果，但是非断如何产生修断呢？获得见道之后，于入定位存在无漏智慧，出定时即会产生有漏的修断，此时，具足士用果和增上果。非断产生非断时具足四果，因为是无漏法，所以不具足异熟果。

丙八、合理与非理业之分类：

非理业即染污性，有谓失轨亦复然。

非理所生业是指染污性的自性罪不善与有覆无记业。有些论师说，与佛制罪等世间共称仪轨相违者亦属非理业。

什么是非理所生业与合理所生业呢？非理杂染性的自性罪如十不善业等，以及有覆无记法如坏聚见、边执见均属非理所生业，因为都是由非理作意中产生的。有些上师说：不但从非理作意中产生的染污性法属于非理所生业，而且相违于佛所制定的戒律、平时的传统、世间共称仪轨的所有不如法行为全部属于非理业。合理所生业是指衣食住行等全部符合传统，相合于各种仪轨之业。除上述二者之外的无记业为非二者之业。

丙九、引业与满业之分类：

一业能引一生世，满业则可有多种。
无心之定非引业，得绳亦非为引业。

有部认为：一个业只能引出一世，不可能引出很多世，而满业则有很多种。无想定、灭尽定不是引业，但可作为满业；得绳可以是善和不善的满业，但不是引业。

何为引业？比如一个有情以前在天界或其他地方造了一个业，以此业今世转生到人间，这个业就叫做引业，它属于总业，如同将孩子送到学校一样。那何为满业呢？转生人间以后，使这一生中有苦、乐等种种感受直到人生完结的业，即为满业，就像孩子在学校里由老师来照顾其生活、进行教育一样。

那一个引业只能引一世还是能引很多世呢？或者，许多业能引一世还是多世呢？有部宗认为，一业只能引一世，而多业也不会引一世。经部宗则说，一个业可以引很多世，比如富楼那尊者转生为割草人时，有一次将鲜花做的帽子供养给缘觉，以此业感得转生于三十三天七次、转轮王七次，后来于释迦牟尼佛教法下获证阿罗汉果。有部宗对此解释说，割草人以供养的功德转生于第一个天界之后，通过观察发现，此为前世所做善业获得之果报，于是再造善业，后来又依此第二次转生于天界……还有些有部论师认为，在供养时如有恭敬心、欢喜心等各种不同的行为，以各种不同的行为也造了很多业，以此出现很多引业，每一引业都是转生后世的因。经部以上，包括中观、唯识都不承认他们的这种说法，认为这种解释过

于牵强，实际上，一引业可以引多世也可以引一世，多业可以引一世也可以引多世，这一点可以通过很多公案进行说明，比如阿阑律国王前世以七颗碗豆供养佛陀，以此功德多次转生天上人间享受种种妙用，这也是以一引业转生很多世。

有部还认为引业虽然只有一个，但满业却可以牵引很多同类业，如同一位画家先进行素描，再用各种颜料进行涂染，其中素描就是引业，以颜料涂染的过程就是指满业。或者两个人以相同的引业来到学院，但一人很快乐，另一个人却很痛苦，这就是满业不同，一者是善满业一者是恶满业。

引业、满业可以分为四类，即引业为善、满业不善，如欲界的人天均属善趣，所以引业为善；人间、天界均有身心的痛苦，故满业为不善。引业不善、满业为善，如中阴法王、财丰龙王之子的身份属于饿鬼，其引业为不善；因无有任何痛苦，而且财富、权力均十分圆满，所以满业为善。引业满业均善，如帝释天王以善的引业转生于天界，而且财富、地位全部具足，所以满业也善。引业满业均不善，如地狱的众生以造恶业转生于地狱，感受无量无边的

痛苦。

那是否所有的业均会成为引业呢？造业时需要一种强烈的发心，但灭尽定与无想定的心十分微弱，虽然有来世的异熟，却不能称之为引业，但它们可以是长寿天与有顶的满业，《俱舍论大疏》中说：无想定产生的长寿天，以及灭尽定产生的有顶也可以称为满业。那长寿天与有顶的引业是什么呢？是四禅与有顶定。善不善业的得绳也不是引业，因为业与得绳异体，但可以是满业。而且，圣者的相续中具有的有漏业，以及加行道暖、顶、忍、胜法位也只是满业，不是引业。

麦彭仁波切的科判中，以上是总说业，下面是分说个别业。

丙十、宣说三障：

无间罪之诸业障，强烈烦恼与恶趣，
无想天众北俱洲，承许此等为三障。

可以承许有三种障，即五无间罪属于业障，强烈的烦恼为烦恼障，恶趣、无想天以及北俱卢洲的众生具有异熟障。

经中常说的业障、烦恼障、异熟障是指什么呢？业障是指造五无间罪的业，也即杀父、

杀母、杀罗汉、破僧和合、以恶心出佛身血。烦恼障是经常连续不断出现并且无有对治断除的机会，这种烦恼称为烦恼障，《父子相会经》中说：释迦牟尼佛成佛后曾回到迦毗罗卫国传法，当时净饭王认为自己是国王，而且释迦牟尼佛是自己的儿子，他也没有什么了不起，正是由于这种长期的傲慢心，导致他在释迦族所有成员中最后一个得果。有一些烦恼出现的很猛烈，突然间就会出现，但这不是烦恼障，因为在相续中并未长期串习，很容易对治，所以不能称为烦恼障。异熟障指三恶趣众生、无想天众生以及转生北俱卢洲的众生所具有的障碍，转生于这些地方的众生没有机会造善业，他们所感受的异熟果报特别强烈。一般来说，烦恼障可以用智慧进行对治，按大乘观点，依靠忏悔也可以使五无间罪得以清净，但异熟障很难对治，因为是以前所造恶业的果报现前，即使佛陀也无法改变。

为什么将它们称为障呢？因为会对获得圣道以及加行道的暖、顶、忍等作障碍，因此称为障，乃至未断除这些障碍之前不会生起圣道，如能乐、指鬘、难陀等，虽然他们相续具有极

大的烦恼，但通过诚心的忏悔已经使罪业得以清净，最后获得了圣者果位。

无间罪业三洲有，不许黄门等具有，

缺少恩德少惭故，余障五趣中皆有。

五无间罪在除北俱卢洲以外的三洲中具有，但黄门等不会有，因为他们的父母对其缺少恩德，而且他们自己也无有惭愧之心。其余的业障和异熟障在五趣中都存在。

三种障在何处存在呢？五无间罪在北俱卢洲以及人趣以外的其他趣中不存在。北俱卢洲众生自然具戒，性格十分善良，故不会杀害父母；无有佛教之故，也不会出佛身血、破和合僧。天人不具足恶劣的意乐，而且已经现前业果，所以也不会有杀害父母的现象。恶趣众生虽然有杀害父母等现象[9]，但由于痛苦过于强烈，导致恶意乐并不稳固，而且已经现前业果，所以不构成无间罪。因此除北俱卢洲以外的三洲人类会具有五无间罪，但随欲黄门[10]、两性黄门也不会造无间罪，因为父母没有尽到自己的责任，未生出身根俱全的他们，而且对他们也缺少慈恩；从他们自己的角度来说，也缺少对

[9] 此处的“杀害”是一种假立，真正杀害并造成死亡是没有的。

[10] 随欲黄门：随着欲乐和对境生起贪欲的黄门。




父母的知惭有愧心。

无想天众生、北俱卢洲以及所有恶趣的众生具有异熟障，烦恼障则在五趣中都存在。

丙十一、宣说五无间罪：

破僧即令不和睦，自性不相应行法，

非烦恼性无记法，彼与所破僧众具。

破僧和合是指令僧众不和睦，其自性为非相应行法，属于非烦恼性、无记法，在所破的僧众相续中具足。

五无间罪中前三种是杀生，第五种恶性出佛身血并非真正的杀生，只是一种想杀害佛陀的心，因此是杀生的加行，这四者都属于身业。第四个破僧和合属于妄语，所以是语业。

破僧和合是令僧众不和睦相处的一种自性，这种自性属于非相应法，比如砍木材时，在中间加一个铁锤，以它的力量将木材分开，同样，破僧和合即具足这样的一种力量，属于不相应行。有部宗认为这种不相应行实有存在，但经部宗以上认为，所谓的不相应行并非实有自性，只是使僧众与僧众之间关系破裂的一种罪业。因为在断烦恼与断善根的众生相续中也存在，所以属于非烦恼性，是有覆无记法。这样实有的不相应行在被破坏的双方僧众相续中



具足，但并非无间罪。

彼之罪业为妄语，彼与破者真实具，

中劫成熟无间狱，造多无间害亦增。

破僧和合的罪业属于妄语，在破僧者相续中具有，其果报是在一中劫中感受无间地狱的痛苦。若造多个无间罪，则所感受的痛苦果报亦会增加。

上一个颂词中说，虽然被破坏的双方僧众相续中具足破僧和合的不相应行，但却不构成无间罪，那在什么条件下才是真正的无间罪呢？破坏僧众和合的因是挑拨僧众并使两个僧团分开的妄语，它才是真正的无间罪。当这种妄语与破僧者提婆达多等真实具足时，才会构成破法轮僧。

破法轮僧一般来说只在六个时间内才会发生，其他时间不会有。而且破法轮僧只在释迦牟尼佛的教法下会具足，因为释迦牟尼佛往昔转生为一个具足五神通的仙人时，专门在两个僧团之间说离间语以破坏他们的关系，所以释迦牟尼佛成佛后也感受这种果报。但这也只是有部宗的说法，萨迦派果仁巴在《三戒论》的注释中做过分析：佛陀已经圆满断证功德，不会感受业力的果报，若仍然需要感受果报，则有佛陀还未成就等众多过失。所以大乘认为，

破法轮僧的情况在其他佛的教法下也会出现。另外，按小乘经典来观察，提婆达多是释迦牟尼佛教法下真实存在的一个人，这是以前发恶愿成熟的原因。按照大乘观点，如《大密方便经》、《妙法莲华经》等经典中说，所谓的提婆达多也是释迦牟尼佛的化现，并非真正存在，因为提婆达多在地狱受苦时，佛曾专门叫阿难尊者去安慰他，当时提婆达多说：“本性中无来无去。”因此，他显现上虽然是在受苦，其实也是佛陀的一种化现，只是为了引导众生而如此示现的。

有些小乘经典中说，若造下破和合僧的无间罪一定会转生到无间地狱，但造其他无间罪虽然必定堕入地狱，但不一定堕在无间地狱。不过，多数经典中都说，凡造五无间罪者，不经过中阴直接堕入无间地狱。

如果造两种无间罪，是在一世中转生地狱还是两世中转生地狱呢？若一世中感受两种罪业的果报，那业也就无有大小之别了；若在两世中转生，无间罪业就不成为顺次生受业了。

有部宗回答说：没有这样的过失。若造两个以上的无间罪，那来生必定会转生无间地狱，而且果报出现时所受的痛苦会比造一个无间罪

感受的痛苦严重，而且时间也会增加，也就是说，最初造下的无间罪以引业的方式成熟在其相续中，而其他无间罪则以满业的方式出现。

那么，破和合僧者的身份如何？在何时、何处会出现破和合僧？破僧之量是什么？破僧的时间长达多久呢？下一颂即对此进行具体分析。

比丘见行具戒者，破于他处凡夫众，
堪忍他师与他道，破界彼住仅一日。

破和合僧者必须是比丘、见行者、具戒者，破僧之处是佛所住之处以外的地方，所破的对方是凡夫僧众，破僧之量为堪忍他师及其所制定的学处，破僧的时间仅一日。

破僧和合者，不会是沙弥和在家人，必定是比丘、见行者，而且是持戒者，像提婆达多这样的人才可以。从平时的生活上也可以看得出来，一些表面利根、具智慧者会使别人信服，但他所造的业也相当大，若钝根，没有很大能力的人，信仰他的人少，也不会造很大的业。

破僧时必定不会在佛所在之处，而是佛所住之处以外的地方，因为破僧者面对佛陀时无有能力做到破僧之事。

所破的僧众是凡夫僧而非圣者僧众，因凡

夫僧众的见解容易受到影响，圣者则已经对佛陀教法生起坚定不移的信心，不会受到他人影响。

破僧者，如提婆达多通过各种威力进行破坏，最后导致僧众对佛陀失去信心，并且承诺远离佛及佛陀的教法，愿意跟随提婆达多并且行持其制定的戒律，如断肉、不享用牛奶等，这就已经达到破僧之量。

破僧和合只会持续一日，不会再长。

许彼为破法轮僧，赡部洲有九等成，
破羯磨僧三洲有，彼以八者以上成。

以上所说承许为破法轮僧，其仅于赡部洲出现，而且需要九位比丘以上才构成破僧之罪业。破羯磨僧在除北俱卢洲以外的三洲都有，最少要八位比丘以上。

破法轮僧与破羯磨僧有一点区别。现在经常说的破和合僧是指破羯磨僧，此处的破僧和合则是指破法轮僧，因为真正的破法轮僧出现时，整个赡部洲中所有人的相续未恢复之前，一个人也不能得到圣道。但真正的破法轮僧在佛陀涅槃后不会出现，而其他的破僧则不成为无间罪。破法轮僧也只是在南赡部洲才有，其他洲不存在。破法轮僧的人数必须是九位比丘以上，因为双方都需要具足四个比丘以上才称

为僧团，再加上像提婆达多那样的比丘，因此至少要九位比丘。

破羯磨僧除北俱卢洲以外的三洲都存在。若在一个界限内，以不和之心作长净等羯磨，即是破羯磨僧。此种破僧不需要其他挑拨者，只要两个僧团之间不和睦相处，就会涉及到破羯磨僧，因此八个比丘以上就可以做到。

初末二大尊者前，佛已涅槃未结界，

于上此等六时中，破法轮僧不出现。

佛初转法轮时、佛接近涅槃时、在舍利子和目犍连二大尊者面前、佛教未出现损坏之前、佛已涅槃以及未作大小结界时，在上述六个时间之内，不会出现破法轮僧。

既然说破法轮僧在六个时间内不会出现，那是哪六个时间呢？一、在佛初转法轮不久时不会出现。在释迦牟尼佛成佛以后的十二年中，佛的教法如同秋季的月光，无有任何垢染，此时的人们处于一片欢喜而祥和的状态当中，所以不会出现破法轮僧。二、佛陀接近涅槃时不会出现。此时的人们都十分悲伤，认识到佛陀难遇、佛法难闻，生起了强烈的无常之心。三、在佛教见解与戒律未出现损害之前不会出现。四、在二大尊者之前不会出现。二大尊者即神

通第一的目犍连和智慧第一的舍利子，若他们已经涅槃或还未出现的话，破和合僧也不会发生，因为僧众之间的关系必须由目犍连或者舍利子进行调解。五、佛陀涅槃后不会出现。"法轮"也即圣者，获得圣者果位必须有佛转法轮才可以，因此破法轮僧一定要在佛陀在世时才会出现，若佛陀不在世，则所抗衡或竞争的对境不存在。六、未作大小结界时不会出现。在一个结界内不存在破法轮僧，必须在两个大小结界做完之后，在两个僧团中间才会发生破和合僧。除上述六个时间以外不会发生破和合僧。

于利益及功德田，舍弃令彼无有故。

变性杀之亦犯罪，月经中生者为母。

对于父母等利益田、佛陀等功德田，以嗔心杀害或舍弃会犯五无间罪，若是其他众生不会犯。杀害变性的父母也犯无间罪，于彼月经中产生者即为自己的生母，若杀害她会犯无间罪。

为什么杀害父母等会成为无间罪呢？我们依靠父母获得了人身，以此人身即可获得圆满的解脱，因此父母对自己的恩德极大，若杀害父母必定会犯无间罪。而阿罗汉、僧众与佛陀是殊胜功德的福田，若杀害罗汉、破僧和合即是犯无间罪，而且虽然没有能力杀害佛陀，但

也是存心舍弃，故以想杀佛陀的心来害佛陀的话，也犯无间罪。

有人提出这样的疑问：若杀害一位既不是阿罗汉也不是自己母亲的女人，会不会犯无间罪呢？会有这种现象，比如自己的父亲变性成为女人，若杀害她，即犯五无间罪。那若杀害一个既不是阿罗汉也不是自己父亲的男人，会不会犯五无间罪呢？佛经中说也会有这种现象，比如自己的母亲已经变为男性，这时杀害他会犯无间罪。那么，如果将一个女人胎中的凝酪注入另一女人的胎中出生，表面上看他有两个母亲，那杀哪一个女人犯无间罪呢？由于刚刚入胎时，第一个女人是自己产生的因，所以杀害第一个女人会犯无间罪。《俱舍论大疏》中说：第二个女人虽然不是真正的母亲，但也应对其像母亲一样恭敬、孝顺、依教奉行，就如同姨母，因为她对自己有养育的恩德。

以打佛心非无间，击后得罗汉亦非，
造无间罪则无法，获得离贪之果位。

若以殴打佛陀的心令佛身出血，则不属于无间罪；如果先击打非阿罗汉者的身体，此人之后获得阿罗汉果位，也不会犯无间罪。凡造五无间者，于即生中不会获得离贪的果位。



若未以杀害之心而使佛身出血，会不会犯无间罪呢？不犯，因为无有杀生之意乐。同理，若无有想杀阿罗汉的心，却无意间杀害了阿罗汉，也不会犯真正的无间罪。有人认为，如果既想杀害母亲又想杀害另外一人，则具有两个无表色，而有表色只有一个，即杀母的无间罪。但《自释》中妙音尊者说，不论是杀害其他人还是杀害自己的父母，都具有无表色和有表色，尤其是有表色一定会具足，否则不会使对方的生命断绝。

若一个人所杀的既是阿罗汉又是自己的父亲，那会不会犯两个无间罪呢？本论观点是只会犯一个无间罪。既然如此，在《毗奈耶经》中有这样一个公案：在扎作地方有一个得阿罗汉果的国王哦扎牙那，他的儿子将其杀害，后来佛陀严厉遮止这种行为，说他造了两个无间罪，因为他所杀之人既是他的父亲又是阿罗汉。《毗奈耶经》的密意应如何解释呢？他们认为所依只有一个的缘故，不会犯两个五无间罪，但佛是为了让王子生起后悔之心，并且使其明白杀父亲和杀阿罗汉均是无间罪之因，所以才如此宣说的。不过，按照戒律的观点，靠一个人也可以造两个无间罪。如果想杀害的人并不



是阿罗汉，但此人在将死时获得了阿罗汉果，那会不会犯无间罪呢？不犯，因为所杀的是非阿罗汉，并未对阿罗汉起杀心。

若已经犯了无间罪，那未断除此罪业之前能否获得离贪果呢？小乘自宗认为五无间罪是最严重的罪业，所以不会于即生当中获得离贪果，其他的罪业再严重也可以即生获得阿罗汉果。比如《百业经》中说杀五千人也可以获得阿罗汉果位，但在小乘经典中，根本没有已经造了五无间罪而即生中又获得阿罗汉果位的公案。大乘说法完全不同，《未生怨王忏悔经》中说：未生怨王虽然杀害了自己的父亲，但后来依靠佛陀的教法，自己精进地忏悔，即生当中获得果位。有些大乘经典中说造五无间罪后若已经精进忏悔，则即使堕入地狱，时间也不会很长。但小乘认为若造了五无间罪，来世一定会感受地狱果报。

为破僧众说妄语，承许彼为最重罪，
所有世间善业中，有顶禅心果最大。

为了破坏僧众和合而说妄语，承许其为最严重的罪业；所有的有漏世间善业中，有顶禅定的功德最大。

小乘认为，所有的罪业中五无间罪最为严重，那五无间罪中哪一个最为严重呢？使僧众

关系分裂的妄语最严重，因为已经用语言的利刃击中了如来法身。很多僧团都是如此，若僧团不和合，则在未调解之间，闻思修等各方面都不会正常进行，以此也必定会障碍出离心、菩提心等功德在僧众相续当中生起，而且天人以天眼了知后也是议论纷纷。

三界有漏善业当中功德最大的是哪一个呢？从异熟果的角度而言，有顶善果的功德最大，因其可于八万大劫中息灭一切痛苦；从士用果和离系果的角度来说，则是世间胜法位的果报最大，因获得世间胜法位后很快即会获得见道；无漏法当中，金刚喻定[11]的功德最大，因其可以断除三界所有烦恼，有学道中根本没有这样强有力的对治。

这里有一个疑问：有时说妄语的罪业最大，有时说三种意业的罪业最大，有时又说邪见的罪业最大，那到底哪一个罪业最大呢？这需要从不同角度进行分析，从异熟果的角度来说，五无间罪中说妄语的罪业最大，需要在一中劫中感受痛苦；从危害自他相续的角度来说，三种意业的罪业最大；从断除善根的角度而言，

[11] 金刚喻定：《俱舍论》认为，破有顶地第九品惑的无间道。大乘认为，菩萨于最后位时，断除最后一切最细微之烦恼而证得的禅定。

邪见可以促使自相续中所有的现行善根全部断除，其他任何罪业也无有此种威力，因此说邪见的罪业最大。还有人说杀生的罪业最严重，这是从哪一个角度说的呢？主要是从危害众生方面而言的，因为每一个众生都十分珍爱自己的生命，若故意践踏或者去杀害，这种罪业相当大。同理，经中有时说修出离心的功德大，有时说修菩提心的功德大，有时又说修空性的功德大，大家应该善于从不同的角度对佛经进行解释。

丙十二、宣说近无间罪：

染污母亦无学尼，杀定菩萨有学圣，
夺僧合食毁佛塔，此等即近无间罪。

以邪淫侮辱既是母亲又是无学尼者，杀住定菩萨，杀害有学圣者，夺僧和合食，以嗔心毁坏佛像、佛经、佛塔，以上五者为近无间罪。

不仅造五无间罪会转生地狱，而且造与无间罪相似的近五无间罪业也会堕入地狱。那近五无间罪是指什么呢？一个人既是自己的母亲又是已获阿罗汉果位的比丘尼，若对其以邪淫进行侮辱，则会犯近无间罪；若杀害见道菩萨则犯近无间罪；杀害除阿罗汉以外的其他七个

有学圣者中的任何一者犯近无间罪；夺僧和合食；以贪心、嗔心、痴心引发毁坏三宝所依，即犯近五无间。这五种罪业虽然并非真正的五无间罪，但如果造作也会堕入无间地狱。很多人以前未进入佛教时可能会造过近五无间罪，现在一定要依靠“金刚萨埵心咒”忏悔，否则后果不堪设想，按小乘观点，“无间”就是不经过中阴四十九天而直接堕入地狱，这种罪业相当可怕，但按照大乘观点，如果精进忏悔，即生中仍然有机会成就。

上述五种罪业可以分别与杀母、杀父、杀罗汉、破僧和合及以恶心出佛身血的无间罪相对应，由于十分相近而称为近五无间罪。对于“僧和合食”，满增论师认为这是指僧众平时享用的食物，其他论师则认为，所谓的僧和合食不一定是平时所用，凡是僧众的食物均可包括。夺僧和合食是指抢夺僧众所享用的食品。但其实不一定要抢夺，若将供斋的财物挪用到其他方面，如造佛像、佛塔，虽然自己并未享用，但也已经犯了近无间罪。

于得无来罗汉忍，成为极重之障碍。

有三种异熟业会成为获得无来果、阿罗汉以及忍位的极重障碍。

异熟果必定成熟的异熟业在三个时间当中，会成为极大的障碍。是哪三个时间呢？即将获得加行道忍位、圣者不来果、阿罗汉果的三时，因获得忍位即不再转生于恶趣，所以必定转生于恶趣的业会成为极大障碍；获得无来果后就不会再转生于欲界之中，因此来世转生欲界之业成为极度障碍；获得阿罗汉果位后，不会在三界当中转生，所以将转生三界的业会成为极大障碍。

从修妙相之业起，即名住定之菩萨，
投生善趣贵族家，根足转男忆宿世，
不退彼即赡洲男，观现量佛思所生，
余百劫中方能引，每一妙相百福生。

从修三十二种妙相开始，就称为住定菩萨。从此之后即会转生于善趣，并且转生于贵族之家，诸根具足，转为男身，能够回忆前世，于百劫中不退转而获得佛果。积累成熟妙相之业需要转生于南赡部洲中具足诸根的男身，现量面见佛陀，具足由思所生之智慧，于一百劫中修持方能引发此妙相，每一妙相从一百种福德中产生。

上文既然提到住定菩萨，那从何时开始称为住定菩萨呢？开始积累成熟三十二妙相之业时起即称为住定菩萨，从此时开始再过一百劫必定会获得佛果。住定菩萨有何特点呢？一、

从此之后会转生于善趣。这是小乘观点，大乘认为，若有度化众生的必要也会转生于恶趣。二、于善趣中投生到高贵种姓中。三、诸根具足。四、转为男身。五、回忆前世。六、百劫中不退转而获得佛果，这里是指最迟会在一百劫中获得佛果，很多经典中说释迦牟尼佛可以回忆九十一劫以前的事，从这一点可以了知，释迦牟尼佛在未成佛之前的九十一劫时即获得住定菩萨之果位。

产生妙相的因是什么呢？积业的特点：应生于赡部洲并且成为具足男根之士夫，因其他趣、洲、补特伽罗均不能积累此业。对境的特点：是缘佛陀的善心，因此需要佛陀真实住世并在其面前发心，才能积累此业。是思所生善，若仅仅听闻而未思维，则仅在相续中种下善根的种子，十分不稳固。需在一百大劫中修持妙相。时间的特点：能引与能积累。量的特点：每一妙相均由一百福德中产生。

宝髻燃灯毗尸佛，三阿僧祇劫末出，
最初乃大释迦佛。以大悲心施一切，
以此圆满布施度，具贪虽然断肢体，
亦不心乱忍戒度，赞星胜佛精进度，
无间等持静虑度，尔时之心智慧度。



释迦牟尼佛在三大阿僧祇劫中，分别于宝髻佛、燃灯佛、毗尸佛面前发心，以此圆满资粮，而佛最初发心则是在大释迦牟尼佛面前。释迦牟尼佛以大悲心布施自己的一切身体受用等，从而圆满布施度；虽然具贪心，然于斩断身肢以作布施时心不散乱，以此圆满安忍度与持戒度；以赞叹星胜佛圆满精进度；通过修持无间等持而圆满静虑度，此时的心即为智慧度。

释迦牟尼佛最初是如何发心的呢？《贤劫经》中说：于具诤时，有大释迦牟尼佛出世，其眷属、功德、妙相、寿命等均与释迦牟尼佛相同，其教法也是住世五千年。当时吾等本师释迦牟尼佛转生为一名陶师之子叫光明童子，他供养大释迦佛一碗米、一双鞋与布絮，并发愿说："善逝如来汝之身，眷属寿命与刹土，殊胜妙相等功德，唯愿我等成如是。"在祈祷释迦牟尼佛时，念诵这一偈颂的功德非常大。《妙法莲华经》中说，释迦牟尼佛为海尘婆罗门时，于宝藏如来面前发下五百大愿。《菩萨经》则说，释迦牟尼佛曾经名为精进行时，在大蕴如来面前初发心。《未生怨王忏悔经》中说：释迦牟尼佛成为净臂童子时，曾于文殊室利菩萨所化现的一说法上师——智王面前初发心。不同经典中都有不同的说法，《毗奈耶经》中阿难尊者曾

问释迦牟尼佛："您为什么在不同经典中所讲到的发心过程各不相同，您究竟是在哪一位如来面前最初发心呢？"佛当时回答说："如来于不同众生前显示相应不同之法。"《白莲花论》当中也说："佛经中常常碰到有关初发心之描述，种种不同之原因乃在于各个阶段不同，因此不会自相抵触。"

吾等本师释迦牟尼佛自从于大释迦佛前初发心，即在宝髻佛、燃灯佛、毗尸佛之间圆满三大阿僧祇劫。大乘认为，每一阿僧祇劫可以在刹那中圆满，《心性休息大车疏》中也说："具有广大心力者每一刹那中便可圆满数劫资粮，因此不需要积累三大劫资粮。"那么毗尸佛属于贤劫第二佛，之后是迦叶佛出世，既然释迦牟尼佛于毗尸佛时即已圆满三大阿僧祇劫资粮，那迦叶佛时，释迦牟尼佛于何处度化众生呢？小乘认为，迦叶佛时，释迦牟尼佛为一受持梵净行之修行者，后以愿力转生三十三天，迦叶佛末法时期来到人间转生为悉达多太子，之后方得成佛。大乘并不承认此种观点。

菩萨是如何圆满六波罗蜜多的呢？何时，非以自私自利之心而是为利益一切众生希求获得佛果之发心，将自己的身体受用全部施舍给

一切众生，此时即已圆满布施度。此说法与大乘说法基本相同，但若依照小乘所讲《本师传》来解释，一个凡夫人将自己的一切身体受用，无有一丝贪执而全部布施也很困难。虽具贪心，但于布施身体时心不散乱，尔时圆满安忍度和持戒度。本师释迦佛成为婆罗门童子时，于星胜如来生起信心，单足站立七日并且赞叹，依此圆满精进度，《自释》中说：“遇见底沙如来坐宝龛中入火界定，威光赫弈特异于常，专诚瞻仰忘下一足，经七昼夜无怠净心，以妙伽他赞彼佛曰：天地此界多闻室，逝宫天处十方无，大夫牛王大沙门，寻地山林遍无等。”而且以此功德迅速圆满九劫资粮，这一点小乘也承认。佛于金刚座即将成就正等正觉果位，彼时无间入于金刚喻定而圆满静虑度，此时之心即圆满智慧度。

小乘认为释迦牟尼佛于凡夫位时即圆满六波罗蜜多，成为悉达多太子时仍为凡夫，最后于一坐垫上获得佛果。从这一角度说明，小乘也是承认一生成佛的。而且，小乘认为所谓的菩萨并非圣者，可以称为凡夫菩萨，也没有一地菩萨、二地菩萨的说法，但是，大乘认为，菩萨应是得地圣者，而六波罗蜜多则于每一地



中圆满，与小乘观点不同。

丙十三、宣说三福业之事：

三福称为福德业，彼事如同业道也。

布施、持戒、修所生慧三种可以称为福德或者业，也可称为福德之事，此中差别就如同业道。

布施、持戒以及修所生慧三者被称为福德，因精进行持此等必会产生悦意之果报；属于业的一种本体，故也称为业；此三者均是通过思维后产生之戒体或智慧，故而称为福德之根本。虽有三种不同名称，但就如同身语七业既是业又是道，意之三业唯是道，因此将所有的业均称为业道一样，上述三者虽各有差别，但均可称为福德之事。

下面是广说布施，首先介绍布施的本体与分类。

何者能舍名为施，以欲供养饶益心，
身语之业及等起，彼果具足大受用，
为自他利为二利，非为二利布施四。

若具足一种舍弃之心，也即想要供养或作饶益之心，以身、语之业与此等起相应即为布施，其果报是具足大受用。布施可分为自利、他利、自他二利以及非二利四种。

布施是指以善心将自己的身体财产受用布施给他众。现在有很多人作布施是为得到回报，或者希求从恶趣痛苦中解脱，或者希求今生的健康快乐，这种布施的心态，即使按照小乘观点来讲也是不合理的，小乘也认为，布施的等起应是一种想供养善妙对境、救济可怜众生的心态，并非是想从怖畏中解脱或者希求回报的心，而布施就是身语业与等起相应之法。布施所获得之果报是暂时获得丰富受用，究竟成为获得佛果之因。

布施可分为四种，即为自利布施、为他利布施、为二利布施、为非二利之布施。为自利布施的人有两种，一种是未离贪的凡夫或圣者，以及以世间道离贪的凡夫，他们在布施佛塔[12]时，因佛塔无有取舍、饶益之心，也没有回报之心，因此从佛塔角度来讲不具足利益或不利益的区别；从自己角度，未离贪的圣者仍处于三界之中，故有成熟果报的机会，而凡夫虽以世间法远离了自相续贪欲，但遇到对境时贪欲还会现前，因此也是为自利而作的布施。为他利布施，远离欲界贪欲的圣者布施其他众生时，除因顺现法受业而于即生感受的果报以外，因

[12] 布施：若是殊胜对境称为供养，若为可怜对境即为布施。

下一世不会转生于欲界而布施的果报仍属欲界所摄，所以是为利他而作的布施。为二利布施，尚未离贪的圣者或凡夫布施未离贪的众生时，因布施者与受施者均未离贪，其果报必定会于欲界成熟，因此说是为自他二利而作的布施。非为二利布施，离贪圣者供养佛塔时，仅是以恭敬与报恩之心所作的供养，故除顺现法受业外，对自己无有利益，已经远离欲界之故；对佛塔也无有任何利益，这就是非为二利布施。

彼之殊胜为施主，施物以及福田胜。

布施分普通布施与殊胜布施两种。其中殊胜布施是指施主殊胜、所施物殊胜、福田殊胜。

施主殊胜具信等，以恭敬等作布施，
是故后受大尊重，应时无有违缘得。

施主殊胜是指以信心等恭恭敬敬地作布施，以此殊胜的发心与行为将会受到大尊重，而且应时、无损害之布施，将来得果时也会应时而无有违缘。

施主殊胜是指布施者以清净的信心作布施，并且受持清净的戒律，具有慷慨、听闻、知惭、有愧、智慧、知足少欲之功德。因此，布施之功德随布施者的身份不同而有区别，比如一位比丘对下者作布施，则所布施之物不能再转施与更下等之人；若是未受戒者对殊胜对

境作供养，则将所供养之物给予未受戒者是可以的。施主在作任何布施时，最好是自己亲自做，阿底峡尊者也说："做善事不用别人代替。"时间为应时布施，即在众生非常需要时进行布施；布施时也要尽量做到不损害、污辱他人，这样才属于殊胜布施。

以上述方式作布施获得何种果呢？因恭敬布施而于后世受到眷属的恭敬爱戴，以亲手布施而感受用丰厚，以应时布施感得应时获取财物，由于不害他众而布施使自己无有违缘获得受用。相反，若布施时危害众生或不应时等，则后世感得果报受用时，也会出现被火烧、被他人抢夺等违缘。

色等圆满之施物，由彼美貌具名声，

成为欢喜极柔嫩，随时接触安乐身。

若将色等十分圆满之物布施供养他人，则由此将获得相貌端严、美名远扬、味香悦意、所触柔软、随时接触皆会得到安乐之身体。

所施之物殊胜是指以色、香、味、触圆满之物作布施。《大圆满前行》中说：不能将有辣味或腐败的酥油等作为神馐或者做成酥油灯来供养。佛经中也讲了三十二种不清净的布施，如对他人供养酒、肉等。所以，布施之物应尽

量做到清净、悦意、可爱，以这种善妙之物供养布施，则因色泽圆满感得相貌端严，以香味芬馥而感美名远播，因味道甘美而得众人喜爱，因所触柔软感得柔嫩之身、接触即生安乐。相反，若布施之物暗淡低劣，所感果报也会转为下劣。

田殊胜由趣痛苦，利益功德之差别，

解脱施脱或菩萨，其中布施第八胜。

福田殊胜由趣、痛苦田、利益田以及功德田方面有所区别。若已获解脱的阿罗汉布施解脱田，或者菩萨所作布施皆十分殊胜，而经中所说的八种布施中，第八种布施最为殊胜。

布施之殊胜田有四种，一是布施善趣之人，虽然对越可怜的对境作布施，所得功德也就越大，但因善趣众生具有福报以及殊胜功德，所以所获得之功德也就很殊胜。戒律中说，供养一百个普通人的功德不如供养一位破戒者的功德大，供养一百个破戒者不如供养一位具戒者的功德大。因此，应该了知受戒者即使已经破戒，但也比从未受过戒律的功德大，有论典中说：破戒者如同已死之獐子，因身上仍具麝香而与其它动物不同。但破戒者若与具戒者相比，具戒者则为殊胜福田，而具戒者若与得圣果之

人相比，圣者为殊胜福田。如果从五趣来说，地狱、饿鬼、旁生、人、天人，后后较前前殊胜。第二种是布施痛苦之田，如病人、远方的来客等。第三种是利益之田，也即父亲、母亲，戒律中说：虽然父母无有闻思修等功德，但若对其供养的功德也极大。第四种是功德田，指具戒者以及得果的圣者。

所有布施中最殊胜的有三种，第一种是无学阿罗汉布施解脱田，此种布施的双方均无过患故最为殊胜。其次，菩萨所作布施也很殊胜，此处的菩萨可以是获得圣者果位者，也可以是已发菩提心者，此二者所行布施均是以饶益一切有情获得圆满佛果作为前提，因此说为殊胜。佛经还讲八种布施，即布施随至者、以怖畏而施、以曾施我而施、以将施我而施、以往昔我之父辈祖辈曾施而施、为善趣而施、为名声而施，以上七种均为普通布施；第八种布施是指为心之庄严、心之资具、瑜伽资粮、获得殊胜之义而施，此从布施的发心来说最为善妙，故此种布施极其殊胜。以上均是从在家人角度而言的布施，作为出家人，法布施则最为殊胜，法布施的功德即使佛陀也无法宣说，所以出家人应尽己所能作清净的法布施。



虽非圣者然而于，父母病人说法者，
最后有者之菩萨，供养功德无有量。

虽然不是圣者，但若对父母、病人、说法上师以及最后有者菩萨作供养，则此功德无法估量。

除以上所述之殊胜布施外，对并非圣者的父母作布施功德也相当大，以前佛也是为报母恩，专门到三十三天给母亲讲法；对痛苦之田的病人应作布施，释迦牟尼佛也曾亲自照顾病人；对说法上师应作恭敬供养，因为我们的法身慧命只有依靠上师才得以延续，而且上师是三世诸佛之总集，所以对上师作供养的功德极大；对最后有者菩萨进行供施的果报无法计量。

布施功德的大小，根据布施者的发心、布施的对境而有很大差别，作为修行人经常在佛像、佛塔、经书前作供养祈祷非常重要，《妙法莲华经》中说："若人散乱心，乃至以一华，供养于画像，渐见无数佛。"华智仁波切的传记中说：自己曾经做妓女时，曾以金手镯供养一位尊者，从此以后再未转生为旁生及愚痴者。

由结行田基加行，思与意乐之大小，
业亦变为轻与重。故意圆满无悔心，
无有对治具从属，异熟作已积集业。

根据结行、田、基、加行、思维和意乐大小的差别，



所做之业也有轻、重的不同。若故意圆满造业、做后无悔心、无有对治并具足从属、异熟果必定成熟，则此种业称为作已积集业。

业的轻重需要依靠六因判定，何为六因呢？一、结行，若随正行业道连续行持则成为重业，如杀生后，继续做剥皮等事，即成为重业之因；二、田，如对利益田、痛苦田、功德田等做善恶之事而成为重业，比如杀生，若所杀为普通众生，则只是普通杀业，若所杀者是阿罗汉或者是自己的父母，就已经成为重业。三、基，也即根据业的本体不同而成重业，如杀生是身业中最严重的，妄语是语业中最严重的，而意业中最严重的则是邪见。四、加行，如恒时想造、时间恒常、意乐强烈等，以此均成为重业。五、思维，也即于加行、正行直到究竟业道时，此思维一直未舍弃，此时即成重业。六、意乐，《俱舍论大疏》中说，如做善事时以自私自利之心做，则发心不广大，若为解脱轮回而做，则此种发心意乐十分广大。上述六条若全部具足，则所做不论是善是恶均成重业，其中每一条也分上中下三品，因此说，对于业果的分析是非常细致的，一般凡夫人根本无法衡量，只有断证功德圆满的佛陀能够抉择。

那什么叫作已积集业、作已不积业呢？这也需要六个条件。一、故意做；二、业的支分圆满完成，如有时仅一个业即可堕入恶趣，有时却需要具足很多业才会堕入恶趣，真正能导致堕入恶趣的支分均应圆满；三、已做不悔，若生起悔心则果报不一定成熟；四、无有对治，如做恶事后一直不作忏悔；五、具足随喜等从属，如杀生时具足一种欢喜心；六、异熟果报必定成熟。若具足上述六种条件即称为作已积集业。其余的均称为作已不积业，如梦中做事、出现对治法、有后悔心等，这些虽然已经做了，但依靠对治等已经将其习气种子遣除。所以，从作、积的角度，也可以将业分为四种：作已积集业、作已不积业、积而未作业、未积也未作之业。

供佛塔因所生福，虽无接受如慈等，
因中生果无谬故，恶田亦有悦意果。

供养无接受能力的佛塔等所产生的福德，就如同修慈无量心一样，由于从因中必定会生果而毫无错谬的缘故，即使对恶田作利益也会出现悦意之果。

有人说，供养的对境如果有接受、享用的能力，则所作供养等会出生大福德，但供养佛塔等无心物不会获得福德。这种说法不合理。

福德有两种，一是自己的供养之心与对方接受之心结合所产生之福德，如布施乞丐、供养僧众等；另一种是仅以供养殊胜对境之心所得之功德。因佛塔属于殊胜对境之故，若对其作供养同样会具足福德。比如修慈无量心时，虽然在缘一切众生的过程中，并不能减轻众生之苦，但因为观修的力量十分强大也会获得无量无边之功德。修空性正见时，即使修持过程中不能达到万法皆空的境界，但以自心的力量以及空性见的威力，自相续中的功德会自然而然增长。《入行论》中说：在如幻的佛前作如幻之供养，可以获得如幻之功德。

若供养、布施善妙之田当然会出现悦意之果，对恶田作布施怎么会有悦意之果报出现呢？虽然从对境来说，所生功德很微弱，但自心所生善根的力量非常强大，所以一定会产生悦意的异熟果报，这就是因果规律，始终不会错乱。

放生时，有一些会杀害其它众生的动物，那这样的众生遭杀时应不应该救它呢？应该救，因为每一个有情的生命都十分保贵。但是之后这个动物杀生的果报会不会在放生者身上成熟呢？不会。因为是以慈悲之心解救它的生命，而不是为了让它杀生而放它的，所以从自

心的角度来说仍然有功德。

以上已经介绍了布施所生之福德事，下面宣说戒律所生福德之事。

断破戒恶佛制罪，二色戒具四净德，
破戒因过未出现，依彼对治与寂灭。

所断破戒以及能断除破戒的对治均属于有表色与无表色。佛制戒具有四种功德，即未被破戒所染，未出现破戒之因，依靠破戒之对治，依止回向解脱之寂灭。

为什么称为三种福德事呢？因为布施、持戒和修所生慧三者的本体即为善业，故称为福德三事。戒律所生的福德之事是指什么呢？所断破戒也即恶戒，指不善有表色与无表色。戒律则是指能断除破戒的对治法，此为有表色与无表色的善业。戒律具有四种功德，即自相续未被破根本戒所染污；因未出现根本与随眠烦恼而清净自相续；依止能对治破戒的念住等，或者常修不净观等；依止出离心，相续中具有能灭除一切烦恼之寂灭法。若具此四因，则清净戒律之功德自然而然圆满。

入定之善即为修，能熏染心之缘故。
为得善趣戒重要，为离烦恼修重要。

以心不散乱、入定而修之法即为修所生福德，因其能够熏染自相续之故。若想获得善趣，戒律非常重要；

若欲断除烦恼、获得圣者果位，修行非常重要。

何为修行？即善法于相续中串习熏染，如菩提心、无我空性或者大圆满的境界在相续中数数观修、串习，如同被花熏染一般，于相续中渐渐获得利益。所有功德中，修行的功德最大，经中说：一弹指间观修无常胜过百劫中用七宝供养诸如来。那什么是修行所生福业之事呢？心专注于所缘或安住于等持之中。

戒律与修行何者更为重要呢？如果想获得人天善趣，别解脱戒很重要，若不具足别解脱戒则很难获得善趣。但也并不是说所有善趣之因均是别解脱戒，这里是从主要角度而言，虽有诸多经典说破戒者也有功德，但破戒的过患也是十分严重，《沙弥五十颂》中云："破戒则痛苦，亦障获佛果。"因此作为修行人来说，圆满清净戒律非常重要，因为所有闻思修的功德均是在清净戒律的基础上增长的。

若想远离烦恼获证圣者果位，就一定要修行，《三主要道论》中说："不具证悟实相慧，纵修出离菩提心，亦不能断三有根，故当勤证缘起法。"唯一能断除轮回根本的就是无我空性，若未修持无我智慧，仅仅依靠戒律和发菩提心根本无法脱离轮回痛苦。因此应当精进修

持无我空性以及无上大圆满之修法。

感数劫住善趣故，四种梵天之福德。

法施非为染污性，如实开示契经等。

能够感得数劫中于善趣享受快乐，即称为四种梵天之福德。法布施时应意乐清净，不杂有染污性，如理如实地开示契经所说之义。

四种梵天福德，即以前未造之处造如来灵塔，于僧众嬉戏之花园建造经堂，调解声闻（指僧众）分裂，修持四无量心。修持以上四者会获得梵天福德，也即与梵辅天的寿量相应，于四十中劫享受与梵辅天同等之福德。有些论师认为，此处的梵天即梵辅天；有些则认为，与梵天福德相同即可，如前所说的住定菩萨；格热堪布说，梵天福德主要从寿命方面讲。有部认为，一业只能引一世，不会引多世，因此梵天福德首先成为妙相之因，并非引出四十中劫之业。此处主要是以经部观点而言，四种梵天福德是寿命方面的比喻，若想四十个中劫于梵天界享受快乐，一定要具足大福德。还有其他经中说：若修持四法有无量功德，即慈无量心，说大乘佛法，发菩提心，修空性。

下面附带讲述法布施。传法或为人念经时，首先观察自己的发心是否清净，是不是为了名

声、利养、恭敬而做，如果怀有此心则应舍弃，《自释》中说："故有颠倒或染污心求利名誉恭敬辩者，是人便损自他大福。"真正断除所有的烦恼障和所知障，只有在七地菩萨以后才可以做到，但作为凡夫，在传法时不夹杂染污之心很重要。而且，在讲解时也应如理如实、毫无错谬的讲解，若不懂装懂，以妄语欺骗他人则十分不如法。不理解之处即如实说明，或者自认为已经明白法义，但实际并未完全了知而对他人宣讲，也不会有过失。《幻师妙贤请问经》中说：传法者需要具足四个条件，即知足、少欲、性格贤善、利他之心。宗喀巴大师的《善解密意疏》中说，传法者应不为名闻利养、如理如法传讲；听法者在听闻时也应无有名闻利养之染污心，法义无颠倒而受持。按《时轮金刚》的说法，即使破戒者也可以传法，以此既可以清净自相续的罪障也会对众生有利。但小乘认为破戒者不能传法。

所有布施中，法施与无畏施最为殊胜，因为财施仅能利益一世，而法施却可以熏染人的相续，使自心于生生世世中与解脱相合，而且，若想报答佛陀与上师的恩德，作法布施最殊胜。既然法施有如此大的功德，那闻法是否有功德

呢？佛经中说：听法也有大功德，即使听到海螺声、为前往经堂而迈步，甚至听法过程中的呼吸也具极大功德。在传法与闻法时还要发清净愿，发愿时也应具足四种条件，一是为利益众生而听闻的意乐；二是发善妙愿，讲闻佛法以及自己的所作所为皆为利益无边有情，并非自己获得一点利益而做；三是诚心祈祷，愿诸佛菩萨以及十方高僧大德、上师们加持，希望所发之愿圆满实现；四是具有坚定的誓言，对所发之誓言乃至遇生命险难也不退失。

丙十四、宣说三随分：

随福德分随解脱，随抉择分三种善。

善业分随福德分、随解脱分以及随抉择分三种。

经中所说的随福德分、随解脱分、随抉择分三种善业分别是指什么呢？随福德分善，即以此善可获得善趣人天之快乐、福报，随解脱分善是指向往解脱之善法。小乘从生起出离心开始即为随解脱分善，大乘则从菩提心开始，密宗于获得灌顶后对密法等性无二之见解生起定解后才称为随解脱分善，生起此种善根后即已成为解脱之因。怎样才算是生起随解脱分善呢？《入中论》中说："若异生位闻空性，内心

数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。”随抉择分善是指暖、顶、忍、胜法位四加行道。以上即三随分善。

丙十五、宣说如理而入之业：

如理三业具等起，次第乃为书字印，
计算诗歌与数目。有覆下劣与具罪，
此等染污法异名，无漏善业为善妙，
有为善法当敬依，解脱乃为最无上。

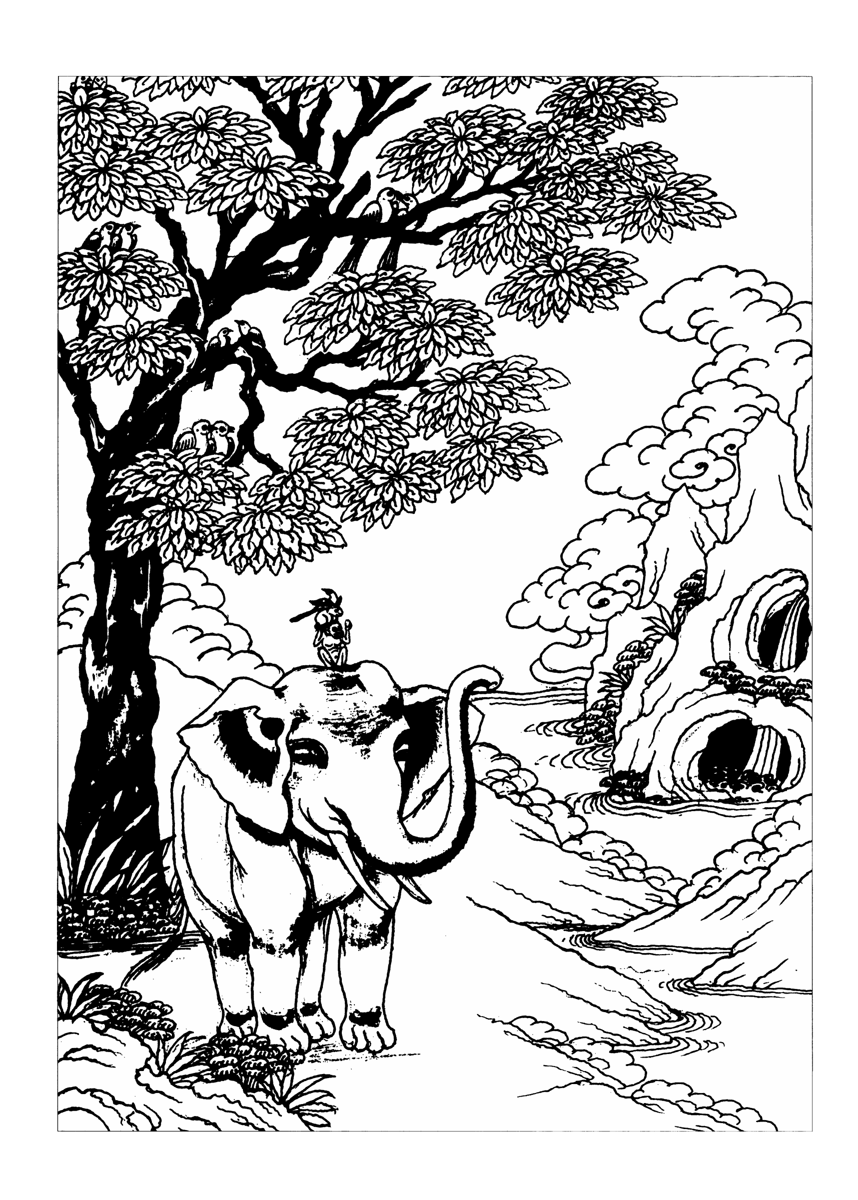
如理善业是指身语意的三种善业，依照次第分别是书写、刻印，算数、诗歌，数目等。有覆、下劣、具罪等均是染污之异名；善妙则为无漏善业之异名。对一切有为善法皆应恭敬依止，解脱涅槃之抉择灭则是所有善法中最无上者。

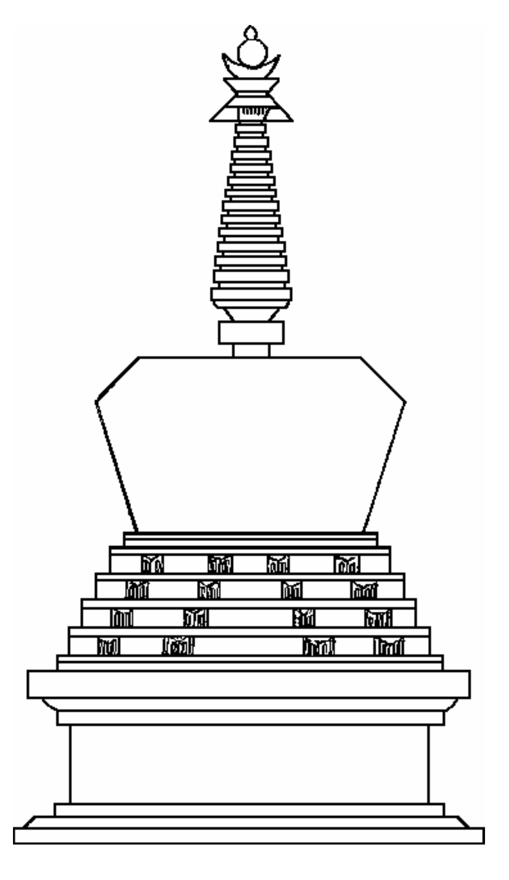
书写、刻印、计算、诗歌、数量等均以何者为其自性呢？《自释》中说：“此中书印，以前身业及彼能发五蕴为体；次算及文，以前语业及彼能发五蕴为体；后数应知，以前意业及彼能发四蕴为体，但由意思能数法故。”小乘观点认为，书写、刻印等均为身口意所引，乃五蕴之本性。其中，书写“嘎”、“卡”等，刻印、绘画佛像等均属身业。《宝积经》中说：出家人不得绘画佛像。有人曾请问佛：世尊对波斯匿

王宣讲、赞叹画佛像之功德，却为何又说画佛像有诸多过患呢？佛陀回答说：在家人通过绘画佛像可种下福德，出家人依靠绘画佛像以做买卖，依此会损害道心。但一般说来，若以善心绘画佛像还是有很大功德。计算以及诗歌等均属语业。数量合计则为意业。

另外，对《法蕴论》中所出现之名词作一简略宣说。染污之法也可称为具罪，因其与烦恼同住之故；又叫有覆，以其具有遮障作用故；因具染污而现黑色，圣者见到亦会呵责，故称为下劣。无漏善法极为清净，因此可将其称为善妙。除烦恼与无漏善法外的其他法均属中等。《自释》中说：“诸有为善亦名应习。”一切有为的有漏无漏善法均是我等所需依止的，而无为法不应依止，因其不观待因缘，《自释》中说：“何故无为不名应习，不可数习令增长故。”所说的不善业与有覆无记法、有为无覆无记法、有漏善法、有为无漏法、无为无覆无记法的虚空、非抉择灭以及解脱的抉择灭，后后之果较前前殊胜，因此前者均较后者低劣。其中解脱涅槃的抉择灭最为善妙，为最无上之法。

阿毗达磨俱舍论，第四分别业品释终





吉祥门塔



第五品　分别随眠

人们活着应如何对待这个世界？执著是如何产生的？所生的烦恼又如何存在？这些问题与自己的修行息息相关，因此对烦恼的研究、剖析也就显得十分重要了。世间的很多心理学家也致力于心理分析，但他们的破析理论与佛教完全不同，吾等本师释迦牟尼佛以其不可思议的智慧对烦恼作了深入细致的宣说，已经完全揭示了烦恼与心性的真正本质。

第五分别随眠品分四：一、连接文；二、真实随眠；三、断随眠之方式；四、断之果遍知。

甲一、连接文：

有之根本即随眠。

三有的根本就是随眠。

第四品已经讲到，形形色色的世间界均由众生之业产生，那是不是仅仅由业即可产生三有呢？满增论师认为，仅以业不能作为轮回之因，还需要烦恼作为前提，如同虽有种子但若未灌溉水，则种子不会成熟一样。因此若无有

烦恼，则仅依靠业不会出现器情世界的迷乱显现，如阿罗汉虽有不定业但无有烦恼，因此不会投生三有。

本论实际已经间接讲到了“万法唯心造”的观点，法王如意宝也曾说过：万法唯心造的理念非常深，因为不仅中观、唯识承许这一点，就连小乘也承认万法唯心造。为什么这样说呢？本品中已经非常清晰地宣讲了万法之因乃随眠烦恼之道理。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲到：一切万法之因应承许为心，若不是心，则与外道无别。所以，不论大乘还是小乘，凡是佛教徒均应承认三有之根本为自心，若能够从自心的小范围当中跳出，则三有的一切显现全部会土崩瓦解。有人认为《俱舍论》是小乘法，并没有宣讲出佛陀教法的甚深道理，实际上，其中虽然没有像大乘那样以窍诀方式进行宣说万法唯心的道理，但已经从理论上为大家明显宣说了此理，因此若能将大小乘法圆融通达，深入细致地认识到心与烦恼的本面，就一定能够从三有当中解脱。

既然说“有之根本即随眠”，那何为随眠呢？依照藏文含义来讲，随眠是指从细微逐渐

增长。《光记》云："随逐有情名随，行相微细名眠。"圆晖法师说："贪等烦恼，名曰随眠。随逐有情，增昏滞故，故名随眠。"随眠属于烦恼之异名，其他经中有很多烦恼的不同名称，比如随眠、烦恼、束缚、障碍等，但此处仅以随眠表示。而根本烦恼与随眠烦恼当中的"随眠"与此处所说的"随眠"有所不同，前者是从支分角度来说的，此处则从总的烦恼来说而称为随眠。

各个宗派对随眠的认识也有所不同，有部认为粗大现行的烦恼称为随眠；犊子部说，随眠是烦恼的一种得绳；经部则认为随眠是烦恼的细微种子。有部的观点并不合理，经中说：断除烦恼及烦恼之随眠。若现行烦恼即为随眠，则经中不会如此宣说。所以，可以承许说随眠是从细微开始增长的烦恼。

甲二（真实随眠）分七：一、随眠之分类；二、形象之差别；三、心具随眠之理；四、生起烦恼之理；五、宣说异名；六、与何法相应；七、宣说五障。

乙一（随眠之分类）分二：一、真实宣说随眠之分类；二、旁述。

丙一（真实宣说随眠之分类）分二：一、根本随眠之分类；二、特殊随眠之分类。

丁一、根本随眠之分类：

六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，
彼六贪分说七种。二界所生为有贪，
内观之故为遣彼，解脱之想而宣说。
见五坏取见邪见，边执见与见取见，
以及戒禁取见十。

根本随眠有六种，即贪心以及如贪一样而增上之嗔心，还有傲慢、无明、见以及怀疑；若将贪分开宣说，则有七种。上二界所生之贪称为有贪，因其为执著内观之故，为遣除此为解脱之想法而作单独宣说。若将见分为五种，即坏聚见、邪见、边执见、见取见以及戒禁取见，总共有十种随眠。

随眠有多少种分类呢？根本随眠有六种，即贪、嗔、慢、无明、见、疑。颂词中说"如是"，以此说明嗔心是在贪心的基础上蔓延的，也就是说首先由贪心执著诸法为我所，认为"此柱子或某人是我的"，之后为此生起嗔心，比如五蕴本是空性、无我的，但众生以无明而对此并不了知，先以贪心将五蕴执为我，之后若五蕴受到伤害即生起嗔心，以此种贪心，坏聚见、

边执见等五种见解也随之产生。因此本论认为贪心是一切烦恼之根本，若贪心已经灭除则烦恼不会产生，如同墙已经倒塌则墙上的花纹不可能存在一样。有些注释中说，大地若有水来滋润，种子即会生根发芽、开花结果，同理，贪心以我与我所的方式得以滋润，即会产生各种烦恼。

六种随眠也可以分为七种，即贪随眠分为欲贪与有贪两种。欲贪就是指欲界众生缘执色声香味之后，所产生的兴趣与贪心。上两界生起的贪心称为有贪。那为何将色界与无色界的贪心合而为一统称为有贪呢？因为上两界的有情多数贪执等持而内观入定，而且，此二者的有覆无记法相同，所以均称为有贪。那为何要对有贪单独宣说呢？上二界的天人以傲慢之心认为，自己的这种内观境界就是一种解脱，正是为了遣除这一点，而将其称为贪，以此说明这种内观等持属于一种贪心、增上慢。

若将六种随眠中的见分为五种，再加上五种非见，则随眠也可分为十种。但是在下文将要讲到，傲慢也可以分为七种，这样一来不就有十六种了吗？按大乘观点，慢是从对境角度进行分类的，见解则是从其本体及形象来分的，

所以未将慢的分类安立在十种随眠中。

表一：

<table>
<tr><th>六根本烦恼</th><th>七种烦恼</th><th>十种烦恼</th></tr>
<tr><td rowspan="2">贪</td><td>欲贪</td><td rowspan="2">贪</td></tr>
<tr><td>有贪</td></tr>
<tr><td>嗔</td><td>嗔</td><td>嗔</td></tr>
<tr><td>慢</td><td>慢</td><td>慢</td></tr>
<tr><td>无明</td><td>无明</td><td>无明</td></tr>
<tr><td rowspan="5">见</td><td rowspan="5">见</td><td>坏聚见</td></tr>
<tr><td>边执见</td></tr>
<tr><td>邪见</td></tr>
<tr><td>见取见</td></tr>
<tr><td>戒禁取见</td></tr>
<tr><td>疑</td><td>疑</td><td>疑</td></tr>
</table>

丁二、特殊随眠之分类：

此十各七除三见，八种除去二种见，
以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，
色无色界除嗔有，如是承许九十八。

集谛与灭谛当中，除三种见以外各有七种烦恼；道谛见断有八个，其中除开两个见，通过见道可使欲界苦集灭道之烦恼逐渐断除，欲界的贪、嗔、慢、无明属于修所断。上二界的见修所断均除去嗔心，三界共有九十八个所断。

特殊随眠是对应见断与修断而分的。何为见断与修断？于见道位所应断除的烦恼，即称

为见断，于修道过程中需要断除的烦恼就是修断。那苦集灭道又是指什么呢？苦谛即是指五蕴聚合的身体；集谛也即痛苦之因——业与烦恼；灭谛即指烦恼永远断除；道谛是指灭除苦集之智慧。

从界的角度应如何对烦恼进行分类呢？见断八十八，修断十种，共有九十八种所断。那是如何计算的呢？欲界苦谛见断有十种，此十种烦恼均是直接或间接依靠五蕴而产生，比如自身五蕴于后世是否存在，此即怀疑；因对五蕴本性不了知，故而产生无明；依靠无明又产生坏聚见与边执见、戒禁取见等；依靠五蕴会生起颠倒贪执；依此对他方生起嗔心……在获得欲界见道位时，生起苦法忍与苦法智，以此即会断除这十种见断。欲界集谛与灭谛之见断各有七种，也即除去十种随眠当中的坏聚见、边执见与戒禁取见，为什么要除开这三种见呢？坏聚见不能缘集谛，因集谛属于因法，而坏聚见是执五蕴为我的一种果法，所缘形象不同，故坏聚见不能缘集谛；边执见缘坏聚见而产生，而戒禁取见则是缘上述两个见的，所以集谛见断中不包括此三者。那为什么不缘灭谛呢？坏聚见并非灭谛之对境，因灭谛已经不存

在烦恼，也就不可能存在我与我所，由此其他二见也就不会有。道谛之见断有八种，因为缘道谛时不会有五蕴等形象存在，而且不会依靠道谛生起颠倒执著，因此不包括坏聚见与边执见。所以，欲界见断共有三十二种（10+7+7+8），这些烦恼依靠现见欲界中苦、集、灭、道四谛各自之自相即可依次断除。颂词上直接分析了欲界的三十二个见断，而色界与无色界之四谛均在欲界基础上除去嗔心，各有二十八个见断（9+6+6+7），如此一来，三界见断总共有八十八个（32+28+28）。修断是如何计算的呢？欲界有四个修断，即贪、嗔、慢、无明四种随眠，此四者的遍计部分[13]仅依靠现见真谛即可断除，而其俱生部分[14]则属于修断。色界、无色界除嗔心外各有三种，因此修断总共有十个（4+3+3）。这样一来，见断八十八个，修断十个，共有九十八个所断。

上述所讲到的即是五类所断，即见道的苦集灭道四个所断、修道的一个所断。因此，欲界中的五类所断全部加起来是三十六个（32+4），而色界和无色界的五类所断则是欲界三十六个所断中除去缘苦集灭道的四个嗔以及修断的一

[13] 遍计部分：指烦恼的粗大部分。
[14] 俱生部分：指烦恼的细微部分。

个嗔，故此色界、无色界中见断修断的随眠各有三十一种（28+3）。如此可见，三界所断可承许为九十八种（36+31+31）。

表二：以界而分

修断十	界	四谛	见断八十八
贪、嗔 慢、无明	欲界	苦谛十	贪、嗔、痴、慢、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见
		集谛七	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见
		灭谛七	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见
		道谛八	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见、戒禁取见
贪、慢 无明	色界	苦谛九	贪、痴、慢、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见
		集谛六	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见
		灭谛六	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见
		道谛七	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见、戒禁取见
贪、慢 无明	无色界	苦谛九	贪、痴、慢、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见
		集谛六	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见
		灭谛六	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见
		道谛七	贪、嗔、痴、慢、疑、邪见、见取见、戒禁取见

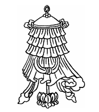
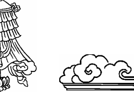
若以形象或者说以地来分，则共有二百五十二个修断，也即三界九地中，每一个地均可分为上中下三品，此上中下三品又可分为上上、上中、上下、中上、中中……依此类推共有九个。如此九地根据其形象不同，其中的每一地都有九品，总共八十一个。这样三界中的修断除去嗔心以外，每一界都有三个烦恼，总共有



二百四十三个修断（81×3），那么再加上欲界的九个嗔心，一共有二百五十二个修断（81×3+9）。或者也可以这样算，首先是欲界的修断有三十六个（4×9），再加色界与无色界各一百零八个修断（4×9×3），这样一来，三界共有二百五十二个修断（36+108+108）。因为见断无有形象的分法，所以这里只是从修断来分的。

从《大乘阿毗达磨》的角度来分，则与上述说法稍有不同。麦彭仁波切在《智者入门》中讲到了《大乘阿毗达磨》对见断与修断的分析方法，具体分析方法如下：欲界中缘苦集灭道的所断各有十个，总共有四十个见断；色界、无色界除四嗔心外各有三十六个，因此三界共有一百一十二个见断（40+36+36）。欲界中前面所说的四个修断基础上再加坏聚见、边执见，因此欲界共有六个修断；色界、无色界除嗔以外各有五个修断，所以三界共有十六个修断（6+5+5）。或者以九地形象来分，除去嗔心以外，三界的修断各有五个，八十一乘五，再加上欲界的九个嗔心，总共有四百一十四个修断（81×5+9）。实际上，大、小乘只是在算法上有所不同，所断烦恼的形象并无多大差别。

表三：《大乘阿毗达磨》对见断、修断的分析方法：

三界	见断	修断			
		以界来分		以形象来分	
		三界	所断烦恼	九地	所断烦恼
欲界	四谛各十随眠，共四十见断。	欲界	贪、嗔、无明、疑、坏聚见、边执见，共六个修断。	五趣杂居地	1地×9（品）×6（随眠）=54（修断）
色界	除嗔以外，四谛各九随眠，共三十六见断。	色界	贪、无明、疑、坏聚见、边执见，共五个修断。	初禅	4地×9（品）×5（随眠）=180（修断）
				二禅	
				三禅	
				四禅	
无色界	除嗔以外，四谛各九随眠，共三十六见断。	无色界	贪、无明、疑、坏聚见、边执见，共五个修断。	空无边处	4地×9（品）×5（随眠）=180（修断）
				识无边处	
				无所有处	
				非想非非想处	

丙二（旁述）分五：一、确定所断；二、各见之法相；三、遣除与末见相关之争论；四、颠倒之分类；五、慢之分类。

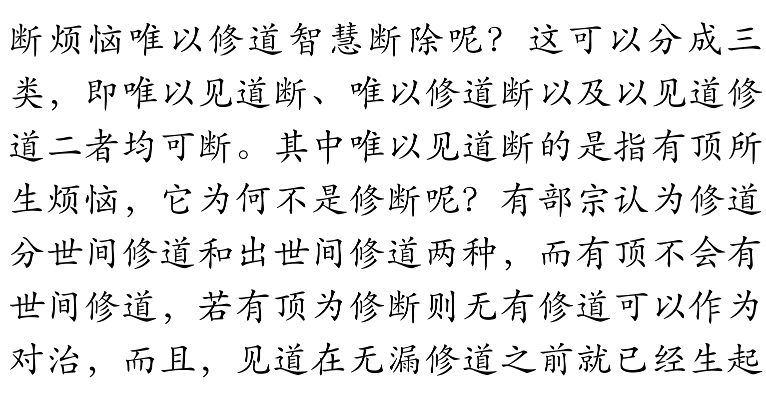
丁一、确定所断：

依有顶中所产生，忍毁唯一为见断，
余生为见修二断，非忍所毁唯修断。

依有顶产生而由类智忍所摧毁的烦恼唯一是见断，除有顶以外的其他八地所生由忍断除之烦恼既是见断也是修断，不是由忍所毁之烦恼唯是修断。

那见断烦恼是否唯以见道智慧断除，而修




断烦恼唯以修道智慧断除呢？这可以分成三类，即唯以见道断、唯以修道断以及以见道修道二者均可断。其中唯以见道断的是指有顶所生烦恼，它为何不是修断呢？有部宗认为修道分世间修道和出世间修道两种，而有顶不会有世间修道，若有顶为修断则无有修道可以作为对治，而且，见道在无漏修道之前就已经生起了，所以有顶烦恼必定为见断。由见修二道均可断除的是其余八地中由忍所摧毁之随眠，此中具一切束缚之圣者以见道断，也即若属欲界所摄以法智忍断除，若属上二界所摄以类智忍断除，凡夫则依靠世间修道来断除。唯由修道断除者，是指由智所毁之随眠，也即非见之贪等四种的俱生部分，这种以世间道断除的修断也是比较究竟的。但其他宗派并不承认有部的这种观点，他们说：依世间道修持只能压制烦恼，若遇因缘，烦恼仍会生起，因此通过世间道断除烦恼的修道并非究竟。

丁二、各见之法相：

我与我所常与断，无有下劣视为胜，
非因非道视因道，此等即是五种见。

五种见就是指对我与我所执著、对常与断执著、认





为无有前世后世、将下劣视为殊胜、将非因非道视为因与道。

五种见的本体应如何区分呢？坏聚见就是将自相续刹那生灭之五蕴执著为我，这是狭义来讲；从广义来讲，将一切万法刹那生灭之形象执为我与我所，即称为坏聚见。坏聚见也称为萨迦耶见，《自释》中说："坏故名萨，聚谓迦耶，即是无常和合蕴义……此萨迦耶即五取蕴，为遮常一想故立此名。"边执见，即认为五蕴就是我，并将其执为常有或断灭，如数论外道认为五蕴常有，顺世外道则认为五蕴为断灭，此二者均属边执见，在坏聚见的基础上产生。从广义来讲，认为万法常有或断灭也可包括于边执见中，如认为柱子常或柱子断灭，但此处的引申义是指人死后不存在以及认为我像大自在天一样常有不变等，此种观点也是在坏聚见的基础上安立的。邪见若从广义上讲，就是指认为不存在善有善报、恶有恶报等，此处是指认为前后世不存在、业因果不存在的观点，这些非理的颠倒都叫做邪见。上述坏聚见、边执见、邪见三者本是下劣之见反而视为殊胜，即为见取见。将非因认为是因，如大自在天本非

万法之因却执为因；将非道视为正道，如将五火、沐浴等本非功德之苦行认为是功德，认为绝食、杀生等是清净的戒律等等，这些都是戒禁取见。

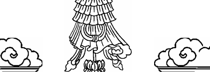
丁三、遣除与末见相关之争论：

于大自在等非因，妄执为因由我常，
颠倒执著而生故，唯是苦谛之见断。

大自在等非因妄执为因，是由于对我、常二者颠倒执著而产生的缘故，唯一属于苦谛见断。

外道认为大自在天等是创造万物之因，那这种观点属于集谛见断还是属于苦谛见断呢？有些人认为，集谛是苦谛之因，此种观点应包括在集谛当中，故属于集谛所断。

此观点不合理，"大自在天为万物之因"的观点属于一种颠倒妄执，是由我见与常见中产生的，故应承许其为苦谛见断，而非集谛见断。为什么不是集谛见断呢？此见解可包括于坏聚见、边执见、戒禁取见当中，依前二种见将大自在天执为我与常，此并非万物之因却妄执为因，故为戒禁取见，这三种见解实属苦谛所断故，承许其为集谛所断不应理。



丁四、颠倒之分类：

由三见立四颠倒，颠倒计度分别念，
以及增益皆具故，心想颠倒随彼转，

由坏聚见、边执见、见取见三者安立四种颠倒，因此三者属于颠倒、计度分别以及增益之故；心与想二者随彼见而转故称为颠倒。

是不是所有的颠倒均由我执与常执产生呢？不是，颠倒共有四种，比如万法本为无常但却认为一切皆为常有；人的身体本为不清净，却反而执著为清净；一切有漏皆是痛苦的本性，却将其执著为快乐；所谓的“我”根本不存在，但世间人反而认为我存在。那应该如何对治此四种颠倒呢？以佛所宣说的四法印即可对治，这也是显宗最甚深之法门。

这四种颠倒是在什么见中安立的呢？在坏聚见、边执见、见取见三者中安立。其中，以坏聚见安立“无我执为我”之颠倒；边执见分为常见与断见两种，将此中常见安立“无常认为是常”的颠倒；由见取见认为前二种见为殊胜，故以此见安立“不净执为净”、“苦执为乐”之颠倒。为什么只将这三种见安立为颠倒呢？因为安立颠倒需要具足三个条件，即于对境始终存在颠倒执著、具有计度分别、属于增益见，

戒禁取见并非于对境始终存在颠倒执著，《大疏》中说通过苦行也有清净障碍的机会，也就是此见也存在合理的部分；边执见中的断见以及邪见二者属于损减见；贪心、嗔心等五种非见无有计度分别，所以这些见不能安立为颠倒。

既然以三种条件安立了常乐我净四种颠倒见，那佛经中所说的“颠倒心、颠倒想”无有计度分别，是不是就不能成立为颠倒了呢？可以成立为颠倒，只是角度不同而已，若以根本随眠作为基础，因不具足条件而不能安立为颠倒，但此二者由于与见相应的缘故，可以说为颠倒。那为什么会与见相应呢？比如获得圣者果位时，虽然没有常、我的颠倒想，但是存在快乐与清净的颠倒想，因此他们认为常、我之颠倒属于见断，而乐与净之颠倒属于修断中。

丁五、慢之分类：

七慢九慢摄三中，以见及修而灭尽，
修断杀等缠灭爱，我慢不善之恶作，
圣者不会明出现，因由见疑增长故。

慢可分七种或九种，若归纳则可归摄在三种慢中，其于见道及修道时全部灭尽。修道时会断尽杀生等缠、灭爱、我慢、不善恶作，但圣者不会明显出现这些烦恼，因其均由见解和疑惑增长之故。

慢是如何分类的呢？慢可分为七种，即傲慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。前三种慢主要从对境来讲，傲慢是针对下等之人，自己认为比他超胜；过慢的对境是与自己同等之人，自认为已经远远超胜此人；慢过慢的对境是超胜自己者，虽然对方非常优秀，自己却认为已经胜过他。我慢，认为近取蕴为我，也即坏聚见，但坏聚见是从见的角度讲，它具有一种断定性，我慢则是从非见的角度讲的，因此见与非见也可以通过是否具有断定性来区分。增上慢是指本来没有神通却认为自己有神通，并未证悟大圆满却认为已经证悟。卑慢，与更加优秀的人相比虽然稍微差一点，但自己还是很了不起的。邪慢，如外道徒将本是过患的杀生等认为是功德。《大乘阿毗达磨》以及中观对此七慢的解释也完全相同。

《对法七论》之一的《入智论》宣说了九种慢，即观待他者立己三种，观待自己立他三种，观待自己否他三种。观待他者立己，如我已胜过他、我与他等同、我比他低。为什么将认为自己与他者同等或者比他者低下安立为傲慢呢？这是从总体角度来说的，比如，我在这个群体当中，与他是同等或低下，但在此群体

之外，我还是很优秀，相续中间接掺杂了一种超胜他者的心态，因此可以称为傲慢。观待自己立他，如他比我高、他与我等同、他较我低。观待自己否他三种：没有比我高的、没有与我等同的、没有比我低的。本论所讲七种慢以及上述九种慢均可包括于三种慢中，即下劣者属于卑慢，中等者属于傲慢，超过自己者属于过慢。

表四：

	九慢		三慢
	《俱舍论释》（蒋阳洛德旺波尊者）	《俱舍论自释》（世亲菩萨著）	
观待他者立己	我已胜他	我胜慢类	过慢
	我与他平起平坐	我等慢类	慢
	我比他低	我劣慢类	卑慢
观待自己立他	他比我高	有胜我慢类	卑慢
	他与我等同	有等我慢类	慢
	他较我低	有劣我慢类	过慢
观待自己否他	没有比我高的	无胜我慢类	慢
	没有与我等同的	无等我慢类	过慢
	没有比我低的	无劣我慢类	卑慢

这些慢属于见断、修断当中的何者呢？所有慢的遍计部分依靠见道断除，俱生部分依靠修道断除。尚未断除修断之圣者是否具足这些慢呢？不一定，如杀生等缠，想转生为护地大象之子的生爱以及想尽快死去的灭爱，还有我

慢，这些均属于修断，但圣者不会明显出现，因为上述烦恼以见增上，而圣者于获得见道之时已经断除了缘苦谛的十种随眠，因此与苦谛相关的五种见必定已经断除。而且圣者也不会明显出现不善之恶作，因其由怀疑得以增长，而圣者已经断除怀疑。那么，圣者是否具足有实执之心呢？宗喀巴大师认为圣者还是会有实执心；萨迦派果仁巴大师在《入中论》注释中说，圣者根本无有实执。对于这个问题，诠解《现观庄严论》无与伦比的二大论师——狮子部、解脱部，他们认为，圣者面前虽然存在如幻如梦之名言，但不存在实有之执著。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中所讲观点与萨迦派的观点比较相同。

乙二（形象之差别）分五：一、观待因之分类；二、观待所缘境之分类；三、观待本体之分类；四、观待时间之具理；五、境与有境之差别。

丙一、观待因之分类：

见苦集断见与疑，相应不共之无明，
即是同分界遍行，中除二见九缘上，
彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳。

欲界中见苦谛所断的五个见、一个疑，见集所断的二个见、一个疑，以及与见、疑相应之无明和不共之无明，共有十一个同分界遍行，其中除去坏聚见、边执见二者以外的九个遍行亦可缘上二界；除得绳以外，其他与十一种遍行俱生之心与心所等一切法均可称为遍行。

什么叫“同分界遍行”呢？由于自地而得增长，故称为同分界；缘五种所断增长，可遍行于三界中任何一处，所以叫做遍行，它也是烦恼的一种异名。由于可以缘各界的五类所断，并且可以作为因而使五类所断得以产生、增长，因此称为同分界遍行。那每界中各有多少同分界遍行呢？总的来说可以分为三类，即见、疑惑、相应无明和不相应无明。若再细分则有十一种，见有缘苦谛的五个和缘集谛的二个，疑则是苦谛与集谛各一个，还有与见、疑相应的一个无明，以及不共无明一个，总共有十一种同分界遍行。若从三界来讲，则三界中见苦谛的十五个见、见集谛的六个见、见苦集的六个疑、相应无明与不共无明各有三个，三界共有三十三个遍行。《自释》中提出一个疑问：“此中所言遍缘五部，为约渐次为约顿缘。若渐次缘余亦应遍，若顿缘者谁复普于欲界诸法顿计为胜能得清净或世间因。”世亲论师回答说：可

以说为同时缘，但也无有同时计执一切诸法的过失，因为这十一种遍行，从其能力来讲，完全可以同时遍行于自地之五类所断。

既然上述十一种属于同分界遍行，那不同分界遍行有哪些呢？除坏聚见与边执见外，其他九种遍行不仅可以缘自界，而且还可以缘色界与无色界，因此称为不同分界遍行。所谓的不同分界遍行，也就是指不仅可以缘自界也可以缘上界，如对上界苦谛本来面目产生的愚昧之心即是缘上界之无明，此即不同分界遍行。为什么要除开坏聚见与边执见呢？因此二见将自相续之蕴执为我以及常断，而上界已经远离下地烦恼，不会对下地的五蕴产生我与我所执，而且上地也不会缘下地产生烦恼，所以不包括此二见。除前面的三十三种随眠以外，剩余的六十五种随眠以及六种同分界遍行以外的无明都属于非遍行。

那是不是除这十一种遍行外，再没有其他遍行法了呢？有，与此等十一种随眠随行俱生的心与心所，如受、法相等，但得绳不包括在内，因为得绳不存在因果，而上述所讲的烦恼均属因果关系，故此得绳不包括在内。

这些随眠烦恼是如何对四谛进行执著的

呢？一切遍行随眠缘四谛之本体产生恰恰相反的一种执著，即为直接颠倒执著，比如五蕴本为无常，却以身见、边执见将其执为常有；若对这种道理产生疑惑心等，则叫做间接颠倒执著；非遍行缘于直接颠倒执著，并以贪心寻求、以嗔心恼害、以慢而自满，比如以坏聚见直接将五蕴执为我，认为我实有存在，由此产生贪爱，即为再度颠倒执著，因此，再度颠倒执著主要是指贪心、嗔心和慢心，大、小乘普遍如此承认。

丙二、观待所缘境之分类：

见灭道谛之所断，邪见疑与彼相应，
不共无明共六种，即是无漏行境者。
若缘灭谛缘自地，道谛相互为因故，
六地九地之道谛，彼行境者之对境。

现见灭谛和道谛的所断有邪见、疑惑以及与邪见疑惑相应之无明和不共无明，这六种随眠皆缘无漏法之行境。如果缘灭谛，则仅缘自地，而缘道谛则不同，由于静虑六地与静虑九地可互相作为因，故此二者均是道谛之对境。

缘有漏法和缘无漏法的随眠分别是哪些呢？缘灭谛的邪见、怀疑以及缘道谛的邪见、

怀疑，还有与这四者相应的无明和不共之无明，共有六随眠缘无漏法，若以界来分，则三界共有十八种随眠。那它们是如何缘无漏法的呢？由这些随眠对灭道二谛产生颠倒执著，而灭道二谛属于无漏法，因此说是缘无漏法，如对于此道是否能真正获得解脱产生怀疑，对灭谛也生起邪见，由此与见、疑相应之无明以及与贪心等相应之不共无明均可产生。

这里有一个疑问：若是缘无漏法，那会不会变成圣者智慧呢？不会。从缘的方式来说，这些随眠的产生均是由于不通达灭道二谛之本体，以错误颠倒的方式而缘，属于一种烦恼心。而且，所缘自相、总相的角度也有所不同，比如以邪见和怀疑缘道谛，此时所缘的并非道谛之自相，而是对道谛自相误认的一种错觉，因而其有境也就根本不可能成为智慧。

如果是缘灭谛的见断则只能缘自地之灭谛，比如欲界所属的随眠只缘欲界之抉择灭，不会缘色界、无色界之灭谛，因两种灭属不同实体之故。

道谛是不是也只能缘自地呢？道谛与灭谛不同，道谛可以缘静虑六地与静虑九地。欲界所摄的邪见、怀疑和无明三种随眠之行境，唯

是静虑六地法智方面的所有道谛。何为“法智”？法智是断除欲界四谛烦恼所断而获得的解脱道之智慧。那为何说静虑六地法智品道均是欲界三种随眠的行境呢？因法智是对治欲界之智慧，而且此静虑六地的道谛相互可以成为平等因与殊胜因。何为平等因与殊胜因呢？如以一禅产生一禅即为平等因，若是以一禅产生二禅则为殊胜因。此静虑六地与前三无色界之九地的类智方面的所有道谛，则成为上界所属三种见断的对境，类智属于上二界的对治智慧，并且无漏九地之道谛亦可相互作为平等因与殊胜因，所以静虑九地皆可成为三种随眠之所缘。

颂词中只讲到了缘无漏的六种随眠，实际上间接已经说明其他随眠是缘有漏的。既然缘灭谛和道谛可以缘有漏法，一切遍行也是缘有漏法，那此二者有何不同呢？缘灭道二谛的随眠只是偶尔缘有漏法，而且其对境也是有局限性的。遍行随眠则不同，它所缘的是一切有漏法，比如非遍行之贪心缘悦意对境、嗔心缘不悦意之对境、疑惑和无明的对境则是无漏法。

贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，
寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。

贪心是直接缘所断的，而灭道二谛非为所断，故贪心不缘彼二者；又此二谛非怨害之境，故嗔心也不缘此二者；慢心非寂灭故，亦不缘灭道二谛之寂灭法；二谛本身即为清净，故戒禁取见不缘此二者；见取见也不缘灭道二谛，因为它们的本身即十分殊胜。

所有遍行之随眠，以所缘于自地增，
非遍行于同类中，无漏上地有境非。
未作我所对治故，相应法以相应增。

所有的遍行随眠以所缘的方式于自地中增长，非遍行于同类中增长；无漏以及上地之有境并非如此，因未将所缘境执为我所，且是下地之对治。与受等相应之随眠以相应的方式可以增长。

既然有些烦恼以所缘方式增长，有些烦恼以相应方式增长，那十一种遍行是以何种方式增长的呢？所有遍行随眠均以所缘方式增长，而且唯是依靠自地。非遍行也是以所缘的方式增长，但唯在同类之中，比如属于苦谛所断的能缘烦恼，则将与己同类之苦谛所断作为所缘，于此中增长，或者说，自己本身属于见断，则不会在修断中得以增长而唯是在见断中增长。

此处应分清所缘与能缘，因为有些是以所断作为所缘，有些则是以所断作为能缘，如果这二者能够互不混淆，则此问题也就清晰易懂

了。那是不是均以所缘方式增长呢？不一定，有些虽然缘无漏法，但却不会增长，比如缘灭道二谛的邪见、疑惑、无明，它们虽然缘道谛、灭谛，但由于此二者本身是寂灭清净无有偏袒的，所以只是缘却不会增长烦恼，就像脚放在燃烧的铁地上，立刻就会缩回来一样。而且缘上地的九种不同分界遍行，也只是缘上界却不会增长烦恼。这主要是从能缘方面来讲，若从所缘方面来讲，则以相应方式可以增长，那为何以所缘方式不能增长呢？因为并非以爱作为对境或以坏聚见作为我，又因为灭道二谛属于无漏法，如果缘对境即成为对治，根本不会有增长的作用。有人提出疑问：依靠灭谛和道谛应该有随眠可以增长，比如对获得解脱、证悟灭谛生起贪心，这种贪心会逐渐增长。虽然属于一种贪心，但并非随眠，《自释》中回答说：“住下地心求上地等是善法欲，非谓随眠。”

以相应方式增长的是指与受等相应之随眠，比如某人相续中生起见取见，与此同时，其第六意识群体中存在的受、想等心和心所会自然而然通过相应方式来增长。有些随眠以所缘、相应方式均可增长，但有些则以相应方式增长，以所缘方式不增长。若从对境来说，则

也有以所缘方式增长，以相应方式不增长的，比如阿罗汉的身体或柱子等，它们可以成为所缘的对境，并且以此会增长烦恼，但因为身体与柱子本身均属无情法，无有心心所，所以不会以相应方式增长。

丙三（观待本体之分类）分三：一、真实分类；二、根本之差别；三、询问无记之旁述。

丁一、真实分类：

上界随眠欲界中，坏聚见与边执见，
相应无明均无记，余此欲界皆不善。

上二界的随眠，欲界中的坏聚见、边执见，以及与此二见相应的无明均是有覆无记法，欲界中其他随眠均属不善法。

所有随眠中，哪些是不善法，哪些是无记法呢？九十八种随眠中，色界、无色界的所有随眠均是有覆无记法，因为依靠它们不会产生不悦意之果，上界无有不善业之故，但其本体属于杂染性。欲界中的坏聚见与边执见，还有与见相应的无明均属有覆无记法，因为以坏聚见也会为了获得解脱而守持清净戒律等，虽然从坏聚见的本体来说属于有覆，但并非不善业；

以边执见认为我是常有，以此会精勤积累资粮，这样即会在弥勒佛出世时获得解脱；若认为我为断灭，胜义中“我”不存在，从某个角度来说与此断灭见相同。欲界中除坏聚见与边执见以外的其他随眠都属于不善法，因为以此会产生不悦意异熟果。

丁二、根本之差别：

欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本，
无记根本有三种，彼为爱与无明慧，
二意趋高故余非。西方论师许四种，
即爱见慢以及痴，由三禅定无明生。

欲界中所有不善业之根本即是贪心、嗔心、痴心；无记之根本亦有三种——爱、无明、染污慧；怀疑属于三心二意的不稳固状态，傲慢则是高高在上的心态，因此不属于无记法之根本。西方论师承许无记法的根本有四种，也就是爱、见、慢以及痴，前三种均依靠禅定从无明之中产生。

欲界中的贪、嗔、痴是一切不善业之根本，《中观宝鬘论》中说：贪嗔痴所引发之业均为不善业。贪嗔痴的本体即为不善犹如毒药，且由贪嗔痴所引之业都属于不善业，这一点大、小乘均如此承认。大乘认为，凡是自相之贪嗔

痴必须舍弃，《三戒论》中也说：自相烦恼皆需根除，而自相烦恼皆由贪嗔痴所引发。五类所断中若详细分析，除贪嗔痴以外的其他所断实际也是不善业，但从总的角度而言，五类所断即是贪嗔痴。

无记法的根本亦有三种，也即爱、无明、智慧。上界心比较寂静，对自己的禅定和无量宫殿都有一种爱；上二界的有覆无明以及欲界当中与坏聚见、边执见相应之无明；三界有覆无记慧，如欲界的坏聚见、边执见，无覆无记慧是指异熟生心、幻心、化心、威仪路心，此处的智慧是指染污性智慧。其余的怀疑、慢、嗔均不能成为根本，因怀疑属于动摇性，而根本必须稳固，实际以大乘观点分析，无记法中杂有怀疑惑的成分也不矛盾，但小乘是如此承许的；我慢是一种向上的心态，但无记法的心态比较平和，而且根本应带有一种深沉的意义，所以慢不能作为无记之根本；嗔属于不善业，而且上二界也无有嗔心，因此不能作为无记法的根本。

除克什米尔以外的印度西方和印度中央的论师认为，无记法的根本应该是四种，也就是上两界的爱，上二界的一切见与欲界的坏聚见、

边执见，上二界的慢，一切痴。各位论师皆共同承许上两界的爱是无记法的根本因，那西方论师为何承许见、慢、无明为无记法的根本因呢？上界天人相续中也会生起邪见、边执见等，比如天人以其世间神通观察，发现在二十劫当中自己根本无有能够转生天界之因，这时他认为佛陀所说的“依靠清净等持力即可转生天界”是妄语，相续中生起邪见，原本清净的禅定开始具有染污，此时所生之法即为有覆无记法，而且有些经典中说：天人的神通具有局限性，由此往往会将非道当作正道。上界的慢也属于无记之根本，因上界天人对自己的禅定生起执著，由此产生一种傲慢，此时其禅定即变成染污性禅定，这种染污性禅定属于有覆无记法。上述对禅定的爱重、见重、慢重，皆是由无明愚痴中产生，因此亦属于无记法之根本。

丁三、询问无记法之旁述：

一向分辨与反诘，以及放置而授记，
诸如死生与殊胜，及我与蕴一异等。

可以通过一向、分辨、反诘、放置四种方式作回答或者作授记，比如问众生是否具生死、死后是否会生、殊胜与否以及我与五蕴是一是异等。

若有人提出问题时，应以何种方式作答呢？回答的方式有四种，即一向、辨答、反诘、置答。如果有人问：一切有情都会死吗？小乘认为，即使佛陀的身体也是由苦谛所摄，具有灭亡性，所以此时即可通过一向方式作答：一切生之有情皆必死亡。若有人问：众生死后还会不会生？此需以辨答方式回答：具缚有情必定会生，否则不生。若问：此人是否殊胜？以反诘方式问他：此观待何者而问？若观待天人则不殊胜，若观待恶趣众生则殊胜。若有人问：我与蕴一体还是他体？此时需以放置方式作答：非一体也非他体，人我本不成立之故，如石女儿本不存在，也就不必说石女儿白色与否。

本论中有关抉择人无我的推理特别尖锐，若真正以智慧来观察，则不要说中观理，仅以此处一体异体的方法来观察，所谓的我与五蕴之间的关系也如同石女儿一样无有差别。

以前曾有外道问佛陀：我与世间是常是无常，是二非二？世间有边无边，是二非二？善逝圆寂后出现不出现，是二非二？身体与生命是一体异体？对此十四个问题，佛是如何回答的呢？佛未作回答，因此也称之为十四无记法。后来有外道徒认为，佛既然未能回答这十四个

问题，因此不应称之为一切智智。实际上，正由于佛陀未回答此等提问，才说明佛陀是真正的遍知，为什么呢？比如“世间常还是无常”，佛若回答“常”，顺世外道无法接受，若说“无常”，胜论外道不会接受，佛了知一切众生之根性，所以先不回答，由他们自己领会，渐渐地再以各种方便加以引导，在第一转法轮中宣说“业因果有等四谛妙法”，第二转法轮说“万法无相”，第三转法轮宣说“不可思议如来藏之本体”，这样渐渐引导外道趋入解脱之正道，所以，由于佛陀具足处非处智力、知根胜劣智力等十种力，而未作回答，以此可说明佛陀是真正的一切智智。

丙四（观待时间之具理）分三：一、真实宣说；二、旁述分析三时之理；三、断与离之差别。

丁一、真实宣说：

过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼，
未来意之彼等者，其余五识具自时，
未生之法具三时，剩余随眠悉皆具。

过去与现在的贪、嗔、慢，已经产生后乃至未断之间以所断方式存在；意识群体中的贪、嗔等于未来时也具足，其余的五根识群体中，若已生者则于自时具足，

若未生之法则可于三时中具足；剩余随眠在三时中均可具足。

有些法以所断方式存在，有些法以所得方式存在，九十八种随眠烦恼在不同众生的相续中，未来、过去、现在三时中如何存在呢？烦恼可分为自相烦恼和总相烦恼两种。由于依靠美丽对境产生贪心，依靠丑恶对境产生嗔心，依靠高低对境产生慢心，因此将贪、嗔、慢三者称为自相烦恼。此处的自相烦恼与《三戒论》中所讲自相烦恼有些不同。《三戒论》中所讲的自相烦恼，是指烦恼的本体无有损害，而且也未以空性等法作为对治，此处则是从所缘对境进行观察，由于对境已经固定而称为自相烦恼。那此三者于三时中如何存在呢？过去、现在于六识群体中出现的贪、嗔、慢，乃至未断除之间，过去、未来、现在三时中五类所断之对境，于那一补特伽罗相续中具足，比如对敌人生嗔心，敌人属于对境，此对境以所断的方式如何具足呢？如以刀子砍身体，乃至刀子未舍弃之间，伤痕的来源不会断除，同样，作为对境的敌人，乃至嗔心未断除之间一直存在，若嗔心已经断除，则敌人也就不复存在。

因此，所谓的具足所断以缘对境的方式具

足，就好像以绳子将牛拴在桩子上[15]，在绳子未断之间，牦牛始终以所断的方式存在于桩子上，何时绳子断除，则牦牛自然而然会脱离桩子。未来时所出现的贪等，若属于意识群体则缘过去、未来与现在出现的一切对境而具足，因为意识的范围比较广，可以缘未来、过去、现在三时；意识以外的五根识群体中的贪等，若是已生者则不会缘过去、未来二时，因此只具足未来自时之实法，若属于未生法则于三时中在那一补特伽罗相续中具足。

表五：

<table>
<tr><th colspan="2">随眠烦恼</th><th>六识</th><th>三 世</th></tr>
<tr><td rowspan="5">自相烦恼</td><td rowspan="2">贪</td><td>意识</td><td>乃至未断之间遍于三世</td></tr>
<tr><td>五识</td><td>过去、现在乃至未断之间遍于三世；未来可生未断唯于自世，未来不生未断则遍于三世</td></tr>
<tr><td rowspan="2">嗔</td><td>意识</td><td>乃至未断之间遍于三世</td></tr>
<tr><td>五识</td><td>过去、现在乃至未断之间遍于三世；未来可生未断唯于自世，未来不生未断则遍于三世</td></tr>
<tr><td>慢</td><td>意识</td><td>乃至未断之间遍于三世</td></tr>
<tr><td rowspan="4">总相烦恼</td><td>见</td><td rowspan="2">意识</td><td rowspan="3">乃至未断之间遍于三世</td></tr>
<tr><td>疑</td></tr>
<tr><td rowspan="2">无明</td><td>意识</td></tr>
<tr><td>五识</td><td>现在世正缘境时随其所应能系此事</td></tr>
</table>

[15] 贪等随眠烦恼如牦牛，补特伽罗相当于桩子，绳子则比喻成具足。

总相烦恼是指无明、疑、见，因为对有漏五蕴缺乏了知而属于无明之中；因对有漏法产生疑惑故为疑；对合乎情理之有漏法认为是不合理，所以称之为邪见。因为已经概括了所有烦恼，故此称为总相烦恼。所有的总相烦恼于三时中皆可具足。

丁二（旁述分析三时之理）分二：一、对境三时成立实体；二、辩答。

戊一、对境三时成立实体：

三时实有佛说故，二具对境有果故，
言说三时存在故，许说一切有部名。
彼等四种称事相，阶段以及他转移。

佛陀曾说三时存在，而且识之产生需要具足根、境二者，过去所造之异熟果亦存在之故，三时应为成实。由于认为三时存在之故，称他们为一切有部。三时成实的观点亦可分为四种，即事法转移、法相转移、阶段转移、其他转移。

既然说有些烦恼于三时中具足，那三时是否具有实体？若有实体，则成为常有，与外道观点相同；若无实体，则过去、未来如何具足，应与所说相违。

有部宗回答说：虽然三时实有，但所有的

时间均具足有为法生、住、灭之法相的缘故，不会成为常有。那么，他们以什么原因认为三时成实呢？可以从教证与理证两个角度进行说明。首先是教证，佛在经中说："比丘当知，若过去色非有，不应多闻圣弟子众于过去色勤修厌舍，以过去色是有，故应多闻圣弟子众于过去色勤修厌舍；若未来色非有，不应多闻圣弟子众于未来色勤断欣求，以未来色是有，故应多闻圣弟子众于未来色勤断欣求。"经中还说："现在也是无常，何况过去未来？"既然现在之法为无常，则过去、未来之法也应该以无常的方式实体存在。以理证也可成立三时成实，意识需要依靠对境与根二者产生，而且意识产生时，可以缘过去、未来、现在三时，若三时不存在则所生之意识成为无因生；由于过去所造之业的异熟果于现在存在，所以过去时应存在，否则过去所作之业应随着时间的流逝而导致现在亦不会产生其果。为什么叫做一切有部呢？《自释》中说："以说三世皆定实有，故许是说一切有宗。"由于承许过去、现在、未来三时，以及色、心、心所、对境、无为法五事成实，因而得名为一切有部。

有部对于三时成实的说法也有四种不同观

点。法护尊者承许为事法转移，如苗芽由原来的未来之法，已经转变成现在之法，而现在之法也会变成过去，于此过程中，苗芽自己之本体未转移于他处，只是现象发生变化而已。比如将金器毁坏后所做成的装饰品，此时颜色虽未改变，然而形状却已改变；再比如以金器打造成佛像、耳环等，虽然金器的形状等已经改变，但黄金的颜色、性质等并未改变；或者以牛奶加工后的酸奶，味道虽已改变，但颜色、形状均未发生变化。妙音尊者认为，以法相不同故三时实有，也就是说，由于偏重那一法相而安立了过去等，比如某法虽于现在时存在，但并未远离过去、未来之法相，只因偏重于现在，所以立名为现在，如一个男人因特别贪恋某一女人而对其贪爱，并非已经远离了对其他女人之贪心。世友尊者说，从作用的不同可以安立三时，也即因作用未生而安立为未来法、作用已生未灭而安立为现在、作用已灭的角度安立为过去，如同骰点所置之处不同，所起作用也就有所不同，由此安立了不同的名称。觉天尊者认为，由观待角度不同而安立了过去、现在、未来三时，比如观待昨天来说，今天属于现在，观待明天来说，今天则成为过去，如

同一个女人既可以是母亲也可以是女儿，只是观待角度不同而已。

戊二、辩答：

第三观点以作用，安立三时为最佳。
谁障作用非异时，时间亦成不应理。
若有何故未生灭，此等法性极甚深。

比较而言，第三种以作用安立三时的观点最为合理。若三时实有存在，那为什么现在没有未来、过去的作用？是谁障碍了它？既然汝宗承许作用与时间非异体，那时间亦应成不合理。而且，又是什么缘故使未来未生、过去已灭呢？有部宗回答说：法性甚深难思。

上述四种说法，哪一种比较合理呢？《自释》中说："第三约作用，立世最为善。"四种观点中，若从承许为实有的角度而言，皆不合理，经部以上均不承认此种观点。世亲论师认为，若从起作用的角度，第三种世友尊者的观点比较合理。为什么其他三种观点不合理呢？首先第一种法护尊者的观点，若认为事物本质未变而只是现象有所改变，与数论外道无别；从本质与现象是一体还是异体的方法观察，也无法成立这种说法的合理性。第二种妙音尊者的观点有三时错乱的过失，比如现在法只是因

偏重而安立为现在，但却未远离过去、未来两种法相，如此则现在法已经具足过去、未来之法相，那为何不承许其为过去和未来呢？如同只要具足人的法相就可以称之为“人”一样，不必管它到底偏重还是不偏重。第四种觉天尊者的观点也不能成立，若以“观待”来安立现在、过去、未来的话，则于一法上应同时具足过去、未来、现在三时，比如今天观待昨天是未来法，观待明天则成为过去，所以今天既是现在也是过去、未来，因此这种观点不合理。而且第四种观点所举之比喻也不合理，一个女人观待自己的母亲是女儿，观待自己的女儿又成为母亲，若是成实的话，则她既是母亲又是女儿，有这种过失；若不观待，真正的一个母亲或女儿的实体存在也不合理。只有第三种观点比较合理，而且从作用角度安立三时的说法与大乘观点也比较接近，因此世亲论师说第三种观点“最为善”。

若真正观察，第三种观点也有过失。以现在的相应眼根为例，由于此眼根未起到取境的作用，所以现在的相应眼根不能称为现在的眼根，有这种过失。

对方反辩说：现在的相应眼根虽然现在没



有起到见色法的作用，但却具备将来产生果的能力，所以可以安立为现在。

这样一来，过去的同类因也应成为现在，因为它可以产生现在果之故，譬如昨天种子的同类因应成现在，因为具有生果的能力与作用，将来可以产生果之故。若如汝宗所许，则三时已经错乱，实际上，所谓的时间仅是事物变化过程中出现的一种概念，并非真实存在。

另外，从三时角度来讲，未来、过去、现在三时均于现在存在，如此一来，那过去已灭之法与未来未生之法，是谁障碍了它，而于现在不存在呢？因为有部并不是承认未来于未来时实有，过去于过去时实有，而是承认过去、未来于现在时实有，这样一来，必定导致时间的概念无法安立。而且，若以这种观点承许，那作用与时间是异体还是一体呢？若承许为异体，则作用应成无为法，因无为法不被时间所摄，而作用也不能成为无常法；若认为是一体，则所有的作用与时间成为无二无别，因此过去、未来也不应该存在，因过去的作用已灭，故过去的时间已经不存在，而未来的作用未产生，所以未来的时间也不会存在，因此除现在的作用与时间外，过去、未来的时间均不存在。既

然如此，你们的观点究竟是从何处建立的呢？在其他注疏中还有另外一种观察方法，也就是说，事物与作用是一体还是异体？事物与时间是一体还是异体？以柱子为例，若柱子与时间异体，柱子应成为常有。若柱子与时间一体，那过去的柱子于现在时是否存在？有部宗也承认过去的柱子于现在不存在，既然如此，由于过去的柱子与时间无别之故，时间也不存在，那你们为什么还要承认过去的时间存在呢？以这种方法进行观察时，他们的观点也已经无法立足了。

对方认为，没有上述所说的过失，从作用未生与作用已灭的角度可以安立为未来与过去。既然汝宗承许过去、未来的实体于现在存在，那究竟是谁在未来未生？是谁在过去已灭？我们虽然已经对其观点进行了强有力的驳斥，但有部宗并未舍弃自宗观点，并且说："此等法性极甚深。"他们认为，以佛经当中的教证可以证明自己的观点是正确的。

下面经部宗开始驳斥他们的这种观点。第一，上述教证的密意并不是像你们所解释的那样，教证中虽然说过去色有、未来色有，但并不是说过去、未来的时间存在，而是缘过去所

产生过的法，心里自然而然产生厌离心；缘未来产生之法也可以修持厌离心。在《俱舍论大疏》中也说到，是对将要产生和已经产生过的法生起厌离之心。并非如你们所解释的"三时实有"之义，应该这样理解。第二、汝宗承许有意根、有果之故三时实有，这一点也不能成立。第六意识依靠意根无间而产生，当我们观外境总相时，自相续之根识立即产生，并非过去法已经存在，之后缘它再产生根识，并非如此。所谓的果也并不是由一直存在的因产生的，因果只是相续中有名言假立的，造业时有一种特殊的能力，相当于种子，因缘成熟之后，果即产生，这是世俗中的一种自然规律，除此之外，若观察因与果是否接触，或者因与果一体异体，这样观察时，胜义中不能成立，而名言中不经观察时属于自然规律，可以成立。

丁三、断与离之差别：

虽断苦谛之见断，其余所有遍行具，
初品修断虽已断，然彼余诸有境垢。

苦谛见断虽已断除，但其余的遍行集谛见断的所有遍行仍然具足，同样，虽然初品修断已经断除，然而其他有境垢染存在之故，仍会缘已断之修断。

断是指断除所断，离是指解脱。有部宗认为，断与离之间有一定的差别，所断虽已断除，但却不一定离开，而离了以后必定会断。那什么情况下断而未离呢？比如生起了知一切有漏取蕴的苦谛之智，而未生起集智时，虽然从苦谛见断本身来讲已经断除，但集谛中的贪心、嗔心等，以所缘的方式可以缘已经断除的苦谛所断，这是从对境角度来说的。大乘观点则与此不同，若自相续的苦谛所断已经断除，就再也不会以其他方式来缘，但有部宗认为虽然已经断除，但还没有离。这是从见断角度来讲。同样，修断的上上品虽然已经断除，但由于后面的八品仍未断除之故，仍然可以缘已断的上上品修道，所以，已断的上上品修断也以所缘的方式具足。

丙五、境与有境之差别：

欲界所生苦集谛，见断以及修所断，

自地三心色界一，无垢心识之行境。

欲界所产生的苦集见断与修断，属于自地三心、色界一心以及无垢心之行境。

所有随眠以所缘方式增长之理，可以通过两个途径来了知，一是以一般方式了知，二是

以分别方式了知。比如缘灭谛与道谛时，虽然会缘，但不会起执著，所以也就不会增长；缘苦谛、集谛时，不但缘而且也会增长，尤其缘自地烦恼时，一定会增长烦恼。

三界之中作为对境的随眠有十六种，也即三界各有苦集灭道四个见断以及修断共五类所断，再加一切无漏法；有境方面也是同样，三界中五类所断加上无漏心。五类所断的每一心是否缘是从其类别来分的，否则，从见断中每一烦恼缘不缘的角度来分析的话，则不一定会缘，比如见苦谛的十种随眠所断，是不是每一种都会缘对境的五类所断呢？其中有些不一定缘，因此了知分析的方式很重要。

前面的五类所断只是从总的方面来讲，那真正的五类所断是不是所缘呢？颂词中只是讲到了苦集二谛之见断以及修道所断。以苦谛见断为例，同分界遍行即自地的界中可以互相缘的烦恼，非遍行如贪心等，以及欲界中相应的受想等其他心算为一心，集谛见断遍行的一心，修断闻思所生的善心，此三者属于欲界自地三心；转生色界未至定时，若是厌弃下界之苦、粗、障，此心可缘苦谛见断，此即色界一心；欲界缘苦谛所获得的无漏智慧——苦法智，也

可以缘欲界烦恼。欲界见断可以作为上述五心之对境。欲界集谛见断也可以有五个心来缘，即一切同分界遍行和非遍行的一心、苦谛见断之遍行的一心、闻所带来的修断善心、色界一心、集法智，共有五心。修断也是如此，可以由苦谛集谛所摄的两个遍行、自地相应的善心、色界一心以及无漏心，共五个心来缘。

以上分析所缘对境的三心，即苦谛见断、集谛见断和修断，此三心分别以五心来缘，每一个能缘心又具足自地三心、色界一心、无漏心，分析方式大体相同，因此颂词上说"自地三心色界一，无垢心识之行境"。

道谛与灭谛是否也是如此呢？直接缘灭谛、道谛见断的只有无漏心。此处是从缘灭道二谛的本体来说，因为要了知此二谛的本体，只有无漏心才可以，而且它也不会以颠倒执著来缘；若仅从缘它的角度来说，灭道二谛也可以作为六种随眠——邪见、怀疑、无明的对境。其他的善法为何不能缘灭、道二谛呢？因上地不缘下地，即色界烦恼不会缘下地，无色界通过四种远离也不会缘下地。在下文中对道谛和灭谛有单独宣说。全知麦彭仁波切的科判安立为总说缘苦集见断和修断、分别宣说灭谛和道



谛，所以这里如果安立为旁述比较恰当。

色界所生自地心，下三上一无垢心。

无色所生属三界，三心无垢心行境。

色界中的苦谛、集谛见断和修断，由自地三心、下地缘上地的三心、无色界一心和无垢心来缘。无色界所生的苦谛、集谛的见断和修断，是三界的九个心以及一个无垢心的行境。

色界所生的苦谛见断、集谛见断、修断均是八种心的所缘，是哪八心呢？自地苦谛集谛的遍行、非遍行，以及闻所生善心，是色界自地的三心；欲界十一种遍行中除坏聚见、边执见以外的不同分遍行，属于修断的闻所生慧；无色界空无边处未至定的一善心，远离四谛之解脱道的无垢类智同品心识。自地当中除无垢心外，苦谛集谛的遍行依靠自己的对境可依所缘的方式增长；他地虽然可以缘，但不会增长。

无色界的对境方面也是同样，即苦谛、集谛见断和修断三者，这三者由十个心来缘，即色界苦谛集谛的不同分界以及相应修断，欲界苦谛集谛的不同分界和相应的修断（凡是缘上界的心所，如受、想、识等，均属于修断）；加上自地三心，即苦谛、集谛所摄的遍行、非遍行和修断善心；再加上无漏类智，共十个心。

灭谛道谛诸见断，加自地心之行境。

无漏三界末三心，及无漏心之行境。

灭谛与道谛的见断是三界有境心加上自地心的行境。无漏法是三界各自的末三心以及无漏心的行境。

将灭谛与道谛作为对境，其有境心是指在欲界五心、色界八心、无色界十心的基础上，再加与其同类的一心，苦谛集谛与灭道二谛不同，它们未加同类心。所谓的同类心是指何者呢？比如所缘对境为道谛，则欲界的五个心可以作为能缘，再加上同类缘道谛直接颠倒——怀疑、无明、邪见中的任一心；间接也可以缘，比如将道谛作为所缘，认为它不正确，后以见取见将此观点执为正确，不论是以无明来缘还是以怀疑来缘，这些全部属于一类。这样一来，灭谛道谛可以成为欲界六心、色界九心、无色界十一心的所缘。但虽然可以作为所缘，却不会以所缘方式增长。

无漏法是十个心的所缘，也就是说，三界各有五类所断。其中直接颠倒执著灭谛和道谛的邪见、无明、怀疑，有二种同类心，共六个心；再加上三界中的三个修断善心，以及无漏法智、类智，共有十个心缘无漏法。

乙三、心具随眠之理：

具随眠心有二种，染污心与非染心，

染污心亦有二种，非染污心随增长。

具有随眠的心有染污心与非染污心两种。染污心也有只具随眠不增随眠和既具随眠也增随眠两种，非染污心以所缘方式增长。

总的来分，具随眠的心有染污与非染污两种。染污心也有两种，第一种是既具随眠也增随眠，凡夫相续中已经具足随眠，而且由于未断除之故，会以所缘与相应的两种方式增长。第二种指只具随眠不增随眠，小乘有一种不共说法，即阿罗汉相续中可以存在烦恼。那既然已经断除烦恼和习气，烦恼又是如何存在的呢？以过去烦恼的得绳和未来的未生法方式存在。诸位阿罗汉相续中虽然具足随眠但不会以相应或所缘的方式增长，这是从得绳的角度说；若从断除角度而言，阿罗汉也可以说不具足烦恼。非污染心是指有漏的善法和无覆无记法，其中有漏善法作为所缘，依靠它可以增长烦恼。非染污心以相应方式不会增长，因为善法与随眠是性质不同的两种心所，如同火与水不会以相应方式增长一样，但以所缘的方式可以增长，比如某人做有漏善法，其他人依此产生嗔心、

贪心等烦恼，因此从所缘的角度可以称为具足随眠。

无漏法虽然是其他随眠的所缘，但是它既不具足随眠也不会以缘其自相的方式增长，因为小乘认为三界中不摄无漏法。有漏善法虽不具足随眠，但以所缘方式可以称之为具足，那为什么无漏法以所缘方式不称为具足呢？有部宗认为，无漏法与随眠之间已经断开了联系，就像绳索已经断开一样，不能称之为具足。因此有漏善心和无漏善心虽然均可作为对境，但一者称之为具足，另一者则不能称为具足。

乙四、生起烦恼之理：

痴中生疑后邪见，坏聚边执戒见取，
尔后则于自之见，生起贪慢于他见，
嗔恚如是依次生。由具尚未断随眠，
境住非理之作意，此三因中生烦恼。

愚痴当中生起怀疑，怀疑中生起邪见，之后便生起我和我所的坏聚见，其后产生边执见、戒禁取见、见取见，然后对自之见解产生贪心、慢心，对他见产生嗔心，随眠即以上述次第产生。由于具足未以对治断除随眠、产生烦恼的对境以及非理作意三种条件，随之便产生了烦恼。

烦恼产生的次第如何呢？以四谛为次第，众生将苦执为乐、无我执为我、不清净认为是清净、无常认为是常有，对此四种颠倒未如理如实地通达，所以首先于自相续中产生对四谛本来面目不认识的无明愚痴；无明出现之后，随即产生苦谛存不存在、前世后世存不存在、灭谛存不存在等种种怀疑；之后由于恶知识的引导，以颠倒方式进行讲闻，从而产生认为无有苦谛之邪见；由于对苦谛的本体未加以认知，将五蕴执为我和我所，便产生坏聚见；随后出现如胜论外道一样执蕴为常有、与顺世外道一样执蕴为断灭的边执见；随之也产生如同依靠五火等苦行或诽谤因果等戒禁取见；由于认为邪见、坏聚见、边执见等见解为正确，便在自相续中生起贪执与慢心，对与自己见解不合的宗派及见解生起嗔恨心。这仅是从对四谛本体未如实通达的角度而言，并非所有随眠烦恼均如此产生。《入中论》说“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生”，首先众生相续中具足无明，之后出现坏聚见，有了我和我所后，众生相续中即会有爱和取受的执著，由此造作各种恶业，从而于轮回中漂泊不定；还有一些众生依靠无明愚痴会直接产生贪心、慢心、嗔恨心等。因

此，上述次第主要以自己作为对境而言，并且是从见断角度来讲的，因为有部认为，见断具足缘自相续、烦恼性、内观等几种特点，所以见断以这种方式建立也十分可靠。

烦恼的生起需要依靠何种因缘呢？第一个因缘，有部认为是得绳未断除，经部以上宗派则说是种子未断除。总而言之，各个宗派都认为自相续的烦恼习气如果未断除，即成为烦恼生起的第一个因缘。第二个是所缘缘，存在生起烦恼的对境，一般来说，"眼不见心不烦"，若生烦恼的对境不存在就不会产生烦恼，若对境现前，就很不容易对治，因此一个好的修行人应远离喧嚣的城市而住，这一点非常重要。第三个就是增上缘——非理作意，比如生起嗔心的对境存在时，即认为它不好、所作所为不合理；生贪心的对境存在时，本来不清净的认为是清净，本来无我的认为有我等等，由于存在这种常乐我净的颠倒想法，很容易便产生了烦恼，因此非理作意一定要断除。作为凡夫人，非理作意以及贪心、嗔心等烦恼随眠的种子大多数人并未断除，这时首先应该内观，看自己在对境现前时能不能进行对治？如果不能，最初就远离对境相当重要。

乙五（宣说异名）分二：一、经中所出现之异名；二、论中所出现之异名。

丙一（经中所出现之异名）分四：一、漏；二、瀑流结合；三、近取；四、解释彼等之义。

丁一、漏：

欲界除痴惑及缠，乃为欲漏色无色，
唯一随眠为有漏。彼无记法向内观，
入定地故合为一，根本无明故别说。

欲界除痴心以外的烦恼以及十一种缠即称为欲漏，色界、无色界唯一的随眠即是有漏。由于色无色界的烦恼均属无记法、是内观之法、入定之地相同，故而将此二者合而为一进行说明。由于无明是轮回之根本，所以对其分别宣说。

漏分三种，即有漏、欲漏和无明漏。也就是说，四谛的见断和修断总共有三十六种，其中除苦集灭道以及修道当中的五个无明以外，共有三十一种烦恼，再加上十种缠，共有四十一种随眠称为欲漏，因为多数是缘欲界漏法之故。上二界中不包括无明在内的随眠共有五十二种，此即称为有漏，因为不包括十种缠，所以颂词中说是"唯一"。

为什么将色界、无色界所生的随眠统称为有漏呢？这是有必要的，由于此二界的随眠均属于无记法、内观，而且同是入定之地，仍然属于三有，所以为了说明这种禅定并非究竟解脱，故而合二为一作宣说。

为什么将九十八种烦恼中的无明单独宣说为漏呢？大、小乘以及密乘都一致认为，轮回的根本就是无明，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：对万法不了知就是无明。万事万物的根本就是内心而并非外境，所以经常观心非常重要，正是由于无明杂染，使内心产生了颠倒，若通达内心光明，无明自然而然就会消除。无明在所有烦恼中进行单独宣说的原因，就是为了强调无明是三有轮回的根本，若断除无明，其他烦恼必定随之断除。

丁二、瀑流结合：

瀑流结合亦复然，为明诸见另宣说，
漏非无有助伴见，则与安置不相符。

瀑流结合亦是如此，为明确一切见是恶慧自性，故对其单独进行宣说，而漏若无有作为助伴的见等摄持，则与安置轮回不相符，所以漏中不单独宣说见解。

在其他一些经典中将烦恼称为瀑流或者结

合。实际上，瀑流、结合也与漏相同，可以分为欲瀑流、有瀑流、无明瀑流；欲结合、有结合、无明结合。这样一来，瀑流结合与漏又有什么不同呢？总体来讲，此处的分法与漏无有差别，但为了明确三界中所有见皆是恶慧的本性，从不同的角度进行了宣说，所以就有四瀑流和四结合。其中欲瀑流结合有二十九种、有瀑流结合有二十八种、无明瀑流结合有十五种，而见瀑流结合则是将三界中五类所断的全部恶见加在一起共有三十六种，全部共有一百零八种瀑流结合。

如果将漏当中的一切见进行单独宣说不是也已经成为四种了吗？漏当中的见不能单独宣说。前面曾经提到，无明分为与其他烦恼相应的无明和不共无明两种，若是一个单独的不共无明，它无有能力将众生安置于轮回中，而漏的意思是说能安置于轮回之中，故单独的不共无明与此义不相符。但不共无明以恶见摄持之后，即可成为轮回之因，所以见解未单独宣说。那仅依靠恶见能否成为堕入轮回的因呢？从某个角度来说是可以的，因为众生先有萨迦耶见，依此见造业，依业力即可转生轮回。但如果无有见解摄持烦恼，仅将其他烦恼作为轮回的因

则与意义不符，为了说明恶见在轮回中起着根本性的作用，因此在这里宣说了四种瀑流和四种结合。

宗喀巴大师的《三主要道论》中说，四瀑流是指生、老、病、死。有些佛经中说瀑流是烦恼的意思，有些经中说瀑流是烦恼所产生的果——生老病死。一般来说，佛经中将众生的生老病死用瀑流作为比喻，因为众生漂泊在轮回中没有自由，就像瀑流中的鱼儿一样，无有自主权，同理，众生被烦恼控制时根本得不到自在。大慈大悲的佛陀用他的智慧之眼已经完全照见了烦恼的本质，圆满地宣说了众生快乐和痛苦的因。

丁三、近取：

如是所说及无明，诸近取即见分二，
所谓无明非能取，是故混合而宣说。

以上所讲的欲瀑流与有瀑流以及无明，分别称为欲近取、我所近取和二种见近取。所谓的无明并非能取的缘故，所以与其他烦恼混合在一起宣说为近取。

我们平时经常会将五蕴称为近取，但在这里，近取是指烦恼的另一种名称，属于随眠烦恼。近取有四种，即欲近取、我所近取、见近

取、戒禁取见近取。欲近取是指欲瀑流结合及无明，共有三十四种；我所近取指有瀑流结合及无明，它们大多属于内观，是我所之根源，共有三十八种；见近取即三界当中不包括戒禁取见在内的见，共有三十种；戒禁取见近取共有六个。为什么将见分开宣说呢？第五戒禁取见是将本非正道的认为是正道，此见成为正见的怨敌，很多在家人和出家人由此见的驱使而做许多无有实义的苦行，它的过患及危害相当大，所以将戒禁取见单独安立为近取，说明它并非解脱的因，而是轮回之因。

所有的修行中，见解是最关键的，有了正见，就有解脱的机会。就如《中观四百论》中所说“宁毁犯尸罗，不损坏正见，尸罗生善趣，正见得涅槃”，如果见解损坏的话，就很难获得解脱。因此作为凡夫，不能自己做主时，应该在诸佛上师菩萨前发愿：“愿我生生世世当中不生起恶见，相续中的菩提心不损坏。”这两点是求学过程当中最关键的。

这里为什么将所有的无明合在一起宣讲呢？无明分不共无明、相应无明两种，未与贪心、嗔心等相应的无明不能单独取后世，所以并未单独安立。



丁四、解释彼等之义：

彼等极为微细故，随系二种随增故，
及跟随故称随眠，彼等能置与能漏，
能冲能粘近取故，即是漏等之定义。

由于烦恼极其微细，与得绳相连，并以相应与所缘的方式随增，当其生起时，于相续中辗转跟随，因此称为随眠。能安置或能漏、能冲、能粘、能取即是漏等的定义。

经中所宣说的烦恼异名分别是什么含义呢？由于烦恼不是色法，其本体很难通达，极其细微、隐蔽，从无始以来烦恼就以系与得的方式相连，通过所缘与相应的方式增长，如果未以出世间智慧断除烦恼的相续，则会在自相续中连续不断、辗转跟随，所以称为随眠。从有漏的角度来说，依靠有漏法使众生沉溺在轮回中，让众生一直不停地在内六处、外六处的伤口中不能获得自在，从而漏到轮回中，故而称为漏法。依靠烦恼将有情无有自在地直接冲到后世，如同水流一样，因此称为瀑流。若烦恼未断除，依靠它的力量自然而然将有情与后世粘连在一起，故叫做结合。由于能取受轮回而称为近取。

丙二（论中所出现之异名）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

此等亦分为结等，故复宣说有五种。

上述随眠有结以及“等”字包括的缚、随眠、随烦恼、缠，故也说为五种。

丁二（广说）分四：一、结；二、缚；三、随烦恼；四、缠。

戊一（结）分三：一、九结；二、五顺下分结；三、五顺上分结。

己一、九结：

实体与取相同故，安立见取之二结，
二唯不善自在故，嫉悭单独称二结。

由于实体和取相同之故，安立见、取两个结。嫉妒和悭吝唯一是不善业，并且自在而生的缘故，所以将此二者单独安立为结。

“结”是指依靠自相续中的烦恼，使众生与轮回结上缘，始终无法解脱，就好像绳子结上疙瘩即很难解开一样，同样，若与烦恼结上缘就不能顺利获得解脱。结有九种，即贪结、嗔结、慢结、无明结、见结、疑结六种根本烦

恼，此处的见结指坏聚见、边执见和邪见三个，再加上包括见取见和戒禁取见在内的取结以及嫉妒结、悭吝结。其中嗔结、嫉妒结、悭吝结是欲界的障碍，其他结则是三界的障碍。

为什么将前三见与后二见分开进行宣说呢？有两个原因。首先是实体相同，从所缘方面来说，前三见与后两见同样有十八种实体。也就是说，坏聚见与边执见在欲界中只有苦谛的两种见断，而上二界中各有两种见断，所以此二见在三界中只有缘苦谛的六种见断；邪见在三界中各有苦集灭道的四种见断，三界共十二种，这样一来，前三见共有十八种。同样，见取见与戒禁取见也有十八种，也即见取见在三界中各四见断，三界共有十二种；戒禁取见在三界中各有苦谛与道谛的两种见断，共六种。其次是取（包括能取、所取）相同，坏聚见、边执见、邪见三者是所取，可以成为戒禁取见和见取见的对境；后二见属于能取，将前三见执为殊胜，所以戒禁取见和见取见除开见结以外单独宣说。

十种缠当中的嫉妒与悭吝二者为何单独称为结呢？嫉妒与悭吝二者无有善和无记的成分，完全属于不善，而且，此二者属于小烦恼

地，不与其他心所相应，自己以一种独特的体性可以自然而然地增长，所以在八种缠之外单独称为嫉妒结和悭吝结。

己二、五顺下分结：

五种顺下分之结，以二令不离欲界，
由三能令复返回，门与根摄故为三。
不欲前往与迷路，于道生疑此一切，
成趋解脱之障碍，是故唯说断此三。

顺下分结有五种，其中欲贪与害心二者令有情不离开欲界，以坏聚见等三者使有情再次返回欲界，由于以门、根所摄之故，安立为三。如同不想前往某处、迷路、对路途有疑虑一样，这一切皆成为趋入解脱的障碍，所以唯独宣说应断除此三者。

坏聚见、戒禁取见、怀疑、欲贪、害心五者属于欲界烦恼，依靠它们会随顺欲界，使众生从欲界中无法获得解脱，而且与上界相比，欲界烦恼粗大、不寂静，非常下劣，因此称为五顺下分结。其中欲贪与害心就像狱卒一样，使有情不能离开欲界；以坏聚见、戒禁取见、怀疑三者虽然转生上界，但又会令其返回欲界，如同监狱的犯人虽然逃脱，但狱卒会再次将他们抓回来一样。

《大名经》中说依靠断除三种烦恼即可解脱，那此处为何说到五种烦恼呢？因为门类相同的缘故，其中坏聚见依靠五蕴认为是我和我所，边执见认为是常有、断灭，而且此二者只有苦谛见断，因此属于同一门类；戒禁取见和见取见通于苦谛和道谛，也属同一门；怀疑和悭吝于见断当中相同，故是同一门类；嗔恨与贪心属于修断当中的同一门类。这样一来，若坏聚见断除，与其同门类的边执见自然而然会断除；戒禁取见断除，则同门类的见取见也会断除；若怀疑断除，同门类的嫉妒、悭吝也会随之断除的，因此，《大名经》中只提到三个烦恼而不提其他烦恼的原因即是如此。

世亲论师则认为，就如同存在不愿到其他地方去、迷路以及对路途有疑虑的三种障碍期间，不会前往他方一样，以坏聚见执著我和我所而害怕解脱时无我，由戒禁取见依靠外道而修行，对解脱产生怀疑，乃至存在这三种能障期间无法获得解脱，因此从主要的角度而说了只断除三结。大乘中也说此三结必须断除，否则无法获得圣者智慧。对往生极乐世界也同样，若出现不愿往生、走入邪道、产生怀疑这三种障碍，则不会往生。

己三、五顺上分结：

顺上分结亦有五，色界无色界所生，
二贪掉举慢无明，令不超离上界故。

顺上分结也有五种，即色界无色界所生的二种贪，以及掉举、无明和傲慢。以此五种烦恼不能超离上界。

何为顺上分结？与欲界相比，色界、无色界有寂静、清净、烦恼微小等众多功德，与解脱接近，故称为顺上分结。顺上分结有五种，也即色界与无色界所生之贪，还有掉举、我慢和痴，以此等能够起到不离开上界的作用。

戊二、缚：

因以苦乐舍三受，安立贪嗔痴三缚。

因众生相续中存在苦、乐、舍三种受，依此三受安立贪、嗔、痴三种缚。

缚有三种，即贪缚、嗔缚、痴缚，分别从缘苦受、乐受、舍受相应的角度而安立。如同蚕以茧将自己束缚一样，依靠贪嗔痴可以将众生的相续结缚，所以称为缚。《法施比丘尼请问经》中说：“依靠乐受增长贪心，依靠苦受增长嗔心，依靠舍受增长痴心。”是否所有的贪心和嗔心均依靠快乐、痛苦而增长呢？一般来说，针对自相续是这样，但也有特殊情况，比如依

靠怨敌的乐受生起嗔心，依靠怨敌的痛苦生起乐受。那依靠其他烦恼也会增长痴心，因此并非完全以舍心于自相续中增长痴心吧？满增论师说，痴心的本质与舍受比较相应，因此依靠舍受会增长痴心。

佛经中经常说“具一切缚的凡夫”，为何如此称呼呢？有情众生以贪嗔痴等烦恼之绳索束缚，不停地在轮回当中流转，因此这些被烦恼之索捆绑的人即是具束缚者。

戊三、随烦恼：

所谓根本烦恼外，染污心所之行蕴，
一切均称随烦恼，彼等不应称烦恼。

除根本烦恼以外，具有染污性的行蕴即称为随烦恼，彼等不能成为根本烦恼。

随烦恼是指除六种根本烦恼以外的其他染污性心所，也即相应行和不相应行所摄之烦恼，因其并非根本而是随着根本烦恼生起而得名。随烦恼有多少种呢？大乘认为有二十种随烦恼，此处是指十缠、六垢、放逸、懈怠及不信，共十九种。

戊四（缠）分二：一、真实宣说缠；二、旁述。

己一、真实宣说缠：

八缠无惭无愧嫉，悭掉举悔昏沉眠，
或十复加忿与覆。无惭掉举与悭吝，
皆由贪生覆有诤，无愧昏眠无明生，
悔心乃由怀疑生，怒与嫉妒由嗔起。

八缠即无惭、无愧、嫉妒、悭吝、掉举、悔心、昏沉、睡眠。或者再加上忿和覆，共有十缠。其中无惭、掉举与悭吝三者由贪心中产生，对于覆则有诤论，无愧、昏眠由愚痴产生，后悔由怀疑中产生，愤怒与嫉妒由嗔心中生起。

缠烦恼是指缠缚在轮回的囹圄中，使众生一直不能获得自在。缠有八种，因具足无惭、无愧而不会守持戒律，所以此二者是戒律的违品；若相续中有嫉妒心，则不见他人功德，若具悭吝心则不会用财法布施众生，故此二者是利他的违品；智慧的违品是掉举、悔心，定之违品是昏沉和睡眠，而且它们也是闻思修的违品。有部宗承许缠有十种，即在前八种的基础上加忿与覆。

上述十种缠由何者产生呢？无惭、掉举与悭吝由贪心中产生，其中对自宗的法有贪执即为无惭，由贪执各种色声香味等欲妙而使心放

荡不羁即是掉举，以自相续的贪心而不愿以法、财布施众生故为悭吝，此三者也可以从其他烦恼中产生，但此处是从主要而言。覆是指对上师的功德或者对自己的过失隐藏。有些论师认为隐藏自己的过失是由贪心引起，因为担心失去利养；有些论师说是由愚痴之心中产生；还有些论师认为是由贪心与无明二个烦恼当中产生的，《俱舍论大疏》中说："覆在无明中产生比较合理。"昏沉、睡眠、无愧由无明中产生，真正入定时，需要在无有昏沉与睡眠的状态下明了所观境界，若具足昏沉和睡眠则表明正处于无明之中；由于不了知罪业之果即是痛苦，因此无愧亦由无明中产生。悔心是指做善事后又产生后悔之心，比如对自己所闻思之法是否具足功德产生怀疑，所以是由怀疑中产生的。忿与嫉妒由嗔心产生。

己二（旁述）分二：一、六垢；二、法之差别。

庚一、六垢：

此外烦恼有六垢，谄诳骄恼恨与害。
诳与骄二由贪生，恨与害则由嗔生，
恼由见取中所生，谄由邪见所引生。



除上述烦恼之外，还有六垢，即谄、诳、骄、恼心、恨与害心。其中诳与骄由贪心产生，恨与害由嗔心产生，恼由见取中产生，谄由邪见引生。

何为六垢呢？如同身体有污垢一样，由于是从根本烦恼中产生的垢染，所以称为六垢，包括诳、谄、骄、恼、恨、害六种。诳是隐瞒自己的过失，骄则认为自己的名声、财貌等非常了不起，此二者因担忧失去利养等而作诈现威仪等行为、于自法贪执而心生安乐，故由贪心中产生。恨指对原有矛盾一直保持不放，害是对他人产生危害之心，故皆由嗔心中产生。恼即对自己的见解或所做之事执为殊胜，对他人的见解、行为不满，此烦恼由见取见中产生。谄即以恶心导致的虚伪狡猾，是由对业因果持邪见而产生的。

庚二、法之差别：

其中无惭与无愧，昏沉睡眠掉举二，
其余则是修所断，自在如是一切垢。

十缠中的无惭、无愧、昏沉、睡眠与掉举既是见断也是修断，其余五者属于修断，并且具有自在性，六垢也是如此。

一般而言，见断属于内观之法，于分别念

的群体中产生，而所有的烦恼均可包括于修断之中。那十缠当中属于见断、修断的分别有哪些呢？无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举五种，与所有不善法、欲界的一切烦恼、意识相应的缘故，属于见断与修断二者之中。除上述五种缠以外的嫉、悭、悔、怒、覆以及六垢唯是修断，而且不观待贪等其他烦恼，自己取境之故，也是具有自在性的。

欲界不善三者二，彼上则为无记法。
欲界一禅有谄诳，梵天欺惑马胜故。
昏沉掉举骄三界，余者唯由欲界生。

欲界不善法有七缠与六垢，其余三缠属于不善法与无记法两种，上二界存在的所有随烦恼均是无覆无记法。欲界和一禅有谄、诳，因有梵天欺惑马胜之故。昏沉、掉举、骄三者于三界存在，其余缠唯于欲界产生。

上述随眠烦恼属于善、不善、无记法当中的哪一种呢？无惭、无愧、嫉、悭、悔、怒、覆七种与六垢均属于欲界的不善法，昏沉、掉举、睡眠三种缠则属于不善与无记法，虽然在睡眠过程中也有善梦等，但此处是指具烦恼性的睡眠。由于上界无有不善业，所以上二界的所有随烦恼均是有覆无记法。

随烦恼分别在何处存在呢？欲界与一禅有

谄、诳，一禅为什么会有此二者呢？因为大梵天不知道如何回答马胜所提的问题，所以让别人传话说“我是梵天，梵天伟大……”，而没有作正面回答，以此迷惑欺骗马胜。这也是小乘观点，大乘有些经典中认为，诸佛菩萨会显现梵天形象度化众生。上界天人内观时也会出现昏沉、掉举，故于三界中存在；骄从欲界来说，是认为自己的相貌、才识非常善妙，色界天人则认为无量宫、相貌十分殊胜，无色界天人执著自己的禅定而生起增上慢，所以骄也于三界中存在。除此五种以外的十一种随眠唯在欲界产生。

乙六（与何法相应）分二：一、与何识相应；二、与何受相应。

丙一、与何识相应：

见断以及睡眠慢，即是意识之地起，
自在随烦恼亦尔，余者均是依六识。

见断以及修断中的睡眠和傲慢与意识相应，自在性的随烦恼也是如此，其他随眠烦恼均与六识相应。

大、小乘中均认为睡眠是一种错乱的意识，《量理宝藏论》当中说是意识的幻变。傲慢于眼、鼻等根识上不会存在，所以均于意识当中

生起，因为具有分别心而且于根识上不明显的缘故。具自在性的五缠与六垢也是与意识相应的。其他修断中的贪、嗔、无明，以及与其相应的无惭、无愧、昏沉、掉举、放逸、懈怠、不信均依于六识而生起。无惭、昏沉等于根识上并不明显，为何会依于六识呢？因其具有无分别的成分，而眼耳鼻舌等根识的本体即是无分别性，因此可以于六识群体中存在。

丙二、与何受相应：

诸喜乐与贪相应，嗔心与之正相反，
无明相应一切受，邪见相应意乐苦，
意苦受与疑相应，余与意乐欲界生，
诸舍与诸上界地，各自如应而相应。

所有喜乐受与贪心相应，嗔心则与苦受相应，无明与一切受相应，邪见与意乐受与意苦受相应，意苦受与怀疑相应，其他烦恼与欲界的意乐受相应产生。所有舍受根据各自情况，与三界所有地相应。

根本烦恼、随烦恼与何受相应呢？无论贪人还是贪物，均会出现一种快乐感受而以欢喜之相产生执著，因此贪心与身乐受、心乐受相应。按照有部宗观点，贪心会在六识群体中产生，因为在无分别的状态中会对善妙之相产生

一种趋入意识。嗔心则与身苦受和意苦受相应，因为不论是身体还是心里，均是在不悦意状态下，以厌恶之心而趋入的。共、不共无明可与五受相应。邪见与意乐受、意苦受相应，如果造不善业，认为前世后世不存在，心里感觉快乐，即与意乐受相应；若持有邪见者造善业，反而认为自己的所作所为不正确，对所造善业无有欢喜之心，即与意苦受相应。怀疑与意乐受也可以相应，但此处是从与意苦受相应的角度讲的，也即对希求善法产生怀疑，心中忐忑不安，产生意不安乐的感受。其余四见及傲慢与意乐受相应，如坏聚见以欢喜心认为我和我所存在，边执见则是自己断定的一种见解，均与乐受相应；傲慢是认为自己很了起，也是一种欢喜的心态，所以与乐受相应。所有烦恼中，无明的范围比较广，因每一个烦恼中均会有共同无明存在，如同所有受中舍受的范围比较广，三界之中都有舍受存在。《大乘阿毗达磨》中说：依靠任一烦恼均可产生舍受，烦恼灭时也是于舍受中灭，而且苦受也是在等舍心中灭尽。

除欲界以外的八地所摄的随眠，于二禅以下时与意乐受相应，在三禅与心乐受相应，于四禅与舍受相应。

悔嫉忿害恨及恼，均与意苦受相应，
一切悭吝则相反，谄诳睡眠以及覆，
与意乐苦受相应，骄与心意乐相应，
舍受遍行一切中，余四与五受相应。

悔心、嫉妒、忿、害、恨及恼均与意苦受相应，一切的悭吝则相反，是与意乐受相应。谄、诳、睡眠、覆四者与意乐受、意苦受相应，骄与意乐受相应，舍受遍行一切地、识以及随烦恼之中，其余四缠与五受相应。

在悔、嫉、忿、害、恨、恼六者中，均有忧愁之相，故与意苦受相应。悭吝者对自己的财物有一种欢喜之心，故以喜心趋入，与意乐受相应。谄、诳、覆三者根据事情的成功与否而与意乐受、意苦受相应，比如为获得利养而欺骗别人，当事情成功时，即与意乐受相应，若事情不成功就与意苦受相应。睡眠与意乐受、意苦受二者均不相违。三禅时，骄与心乐受相应，二禅时与意乐受相应。一切随烦恼皆相应于舍受，因舍受遍行于一切地、一切识，有些随眠烦恼虽然说只能与意乐受或者意苦受相应，但其实也可以与舍受相应，因所有烦恼灭尽时都需要在舍受等持中灭尽，由于十分细微故不能感受。无惭和无愧是不善地，昏沉和掉举属于大烦恼地且于六识群体中产生，故与五

受相应。

乙七、宣说五障：

欲界诸障共有五，违品作用因同故。
二二合一有害蕴，及怀疑故唯立五。

欲界中共有五种障碍，由于违品、作用以及因相同的缘故，将两个合而为一宣说。因为有害于蕴以及对真谛产生怀疑，故而只安立五障。

五障即欲贪、害心、昏眠、掉悔、怀疑，它们唯一对欲界中存在的静虑与定等作障碍。

昏沉与睡眠、掉举与悔心完全是不同的心所，那为何此处要将两个合在一起讲呢？有三个原因。第一、能生因相同，昏沉与睡眠之因同为不喜、瞢、频申、食不平性、心怯懦，其中不喜是指不愿做事；瞢指目光茫然；频申，圆晖法师的讲义中写为“嚬呻”，意指皱眉头、打呵欠等行为，演培法师说是由于事业过度疲劳所产生的状态；食不平性指所食过饱；心怯懦即心缺乏锻炼。掉举与悔心之因皆为回忆亲属、色声香味等对境、不能看破今生、希求世间八法。第二、对治法相同，昏沉与睡眠的对治法皆为光明想，也即睡眠时观想自己的周围光明普照，这种观想会使翌日清晨极易觉醒，

并且睡眠时会使自己进入光明梦境。掉举与悔心的对治法即是寂止。第三、作用相同，昏沉与睡眠令心怯懦，掉举与悔心令心不寂静。

为什么只宣说五种障碍呢？以欲贪、害心无法远离欲界与罪业，故有害于戒蕴；以昏沉与睡眠会远离胜观，故对慧蕴有害；掉举与悔心令远离寂止，对定蕴有害。由于无有定蕴、慧蕴，故对真谛产生怀疑，使解脱与解脱知见皆不得生起，因而只宣说了五障。

甲三（断随眠之方式）分二：一、见断之断法；二、修断之断法。

乙一、见断之断法：

由以遍知所缘境，真实灭尽彼能缘，
以及断除所缘境，生起对治而灭惑。

通过彻底了知所缘境、真实灭尽能缘以及断除所缘之境三种方式，生起对治的智慧时即可灭尽烦恼。

断除见断的方式有三种，分别如何解释呢？

第一个是以彻底了知所缘而断除。《释量论》中说：以如实了知外境不存在而断除烦恼。《入中论》中说："若离所取无能取。"因此，不仅小乘，中观与唯识也是说以了知所缘境即

可断除烦恼。那何为了知所缘呢？比如苦谛中的常乐我净，若真正了知其本体为无常、苦、空、无我时，即已真正了知所缘境。但是，在《释量论》和《大乘阿毗达磨》中都提出这样一个疑问：现量必须以自相作为对境，但无我空性不存在自相，那如何现量证悟无我呢？大乘和随理经部以上认为，所谓的现量证悟是指现量见到具有无我特点的法，比如柱子具有空性的特点，当柱子的真实本体已经证悟时，即称为现量证悟空性。同样，此处所讲的以了知所缘的方式断除烦恼，也就是指对苦集灭道的本性真正通达，这样以后就再不会生起烦恼。那么，作为有境的缘欲界自地的十七种苦集见断、上二界的三十种苦集见断以及缘灭道二谛的十二种有境和六无明，通过了知所缘四谛即可断除。

第二种是从所取、能取的角度来说，能缘的心断除，则所缘或者烦恼不会存在，如同一棵树的树根和枝叶，树根断除则树枝、树叶根本不会存在。有部宗认为能缘和所缘是因和果的关系，九种不仅缘自地还缘上地的不同分界遍行是能缘，所缘即是上界的苦谛和集谛。那上界苦谛和集谛的烦恼以何种方法断除呢？通

过断除烦恼的根源而断，也即通过了知所缘的方式已经断除了不同分遍行的有境，这样，其所缘境一定会断除的。这里为什么说是不同分界呢？若是自地则以了知所缘的方式断除，此处则是指不同的界，也就是说，若断除欲界的不同分界遍行烦恼，则会断除色界的所缘境。同样，色界缘无色界的情况也是与欲界缘色界的情况相同。

以灭尽能缘的方式断除和以了知所缘的方式断除，主要是上界和下界之间的差别，因下界属于直接颠倒，只要断除对境的违品即可，比如常有的对境断除，则常有的执著也会断除，这种情况不需要观待上界。此处则不同，若自己的本体断除，那缘上界的心会断除，这样的能缘断除之后，上界对境的所断也不会存在。

第三种是以断除所缘境而断除。此处是讲断除所缘境，第一种则是了知所缘境，了知与断除是有差别的，了知是指彻底了悟所缘外境不存在，断除主要是指断除再度颠倒执著。实际上，此处所说的所缘对境也就是指能缘，为什么是指能缘呢？所谓的再度颠倒执著是指戒禁取见、见取见等，再度去缘怀疑、无明、邪见等有境产生执著，能缘的无明、怀疑等作为

再度执著的所缘对境，如果断除这样的所缘对境，则再度颠倒执著完全可以断除。

具体来讲，作为再度颠倒执著之能缘的灭谛的四种见断、道谛五种见断，也即原有的七种灭谛见断和八种道谛见断当中分别除去怀疑、无明、邪见，共有九种欲界见断；上两界在欲界九种的基础上除去嗔以外，各有七种，因此三界共有二十三种；还有缘其有漏部分的六种无明，通过何种方式断除呢？通过断除它们的所缘对境——直接颠倒执著对境灭道谛的邪见等来断除。那这些直接颠倒执著如何断除呢？在自地是以了知所缘的方式断除；异地则以灭尽能缘的方式来断除，所以无明、邪见、怀疑是通过上述两种方式断除的。既然作为所缘的无明、邪见和怀疑已经断除，那缘它们的二十三种见断和六种无明也会断除的。

总的来讲，第一是了知苦集灭道的对境而断除的；第二种是不同分界自体的遍行断除后，所缘对境的上界烦恼会断除；第三种再度颠倒执著是以断除所缘对境的方式来断的。这三种断除方式是从同一时间来讲的，因为见道在一刹那间生起，不会次第出现三种情况，否则，见道已经成为修道了。但是，在进行分析时，

通过对境、所缘、上下界的关系而讲到了三种断除方式，可以从不同的侧面、不同的角度进行理解。

乙二、修断之断法：

所谓对治有四种，断持远分与厌患，
许以所缘可断惑。法相不同与违品，
境相隔绝与时间，如大种戒时方远。

所谓的对治有四种，即断对治、持对治、远分对治与厌患对治，修断以所缘方式断除。其中的远分对治也分为法相不同、违品与对治不同、境相隔绝、时间四种，分别可比喻为四大种、戒、方向、时间。

修断的断除方式与见断不同，修断分为上上、上下等九品，当修断的智慧生起时，其相续中细微的烦恼会次第断除。对治有几种呢？有断对治、持对治、远分对治与厌患对治四种。断对治是指自相续烦恼已经断除的无间道，得绳已经存在。也就是说，获得见道的第一刹那，这时已经无间断除烦恼，这种无间道的对治称为断对治，有部宗承许无间道只有一刹那，也即十六行相中的苦法忍。持对治是指第一刹那无间道之后的对治，也即通过断对治已经获得了离开烦恼的得绳，犹如已经关上了烦恼之门。

有部宗认为从此之后的解脱道、无间道、胜进道皆包括在持对治当中，大乘与此观点稍有不同。远分对治即第三刹那以后，能远离烦恼之得绳的道，解脱道的第二刹那之后以及上界的无间道和解脱道均包括其中，如苦类忍等。厌患对治是从总的方面来讲，比如直接缘苦集行相的本体生起厌离之心。小乘认为厌患对治是从行相来分的，并不是从断除角度分的，《大乘阿毗达磨》中，加行道暖位以上缘苦谛和集谛的对治是断对治，也即加行道是断对治，无间道是持对治，解脱道是远分对治，胜进道是厌患对治。大乘《现观庄严论》中也是通过这种方式宣讲的。

通过上述对治如何断除烦恼呢？对所缘境生起厌烦之心或通达其本体而断除。那是以相应和所缘的哪一种方式断除呢？并不是以如同心王与心所相应的方式断除的，因为它们之间无法分开，应该以所缘的方式来断，也即将所缘境和能缘有境分开而断除。

断除的标准是什么呢？所缘的对境已经断除，包括种子在内的染污心和有覆无记法全部都会断除。

远分对治又可分为四种，即以法相不同而远、以违品与对治而远、以对境形象隔断而远、以时间而远。以法相不同而远：任何一法中均具足四大，但因它们的法相不同，所以其本体互相远离。以违品与对治而远：如同具戒不会成为破戒，破戒不是具戒一样，以违品与对治的方式远离。以对境形象隔断而远：如东海与西海是从方向角度而说为远离的。以时间而远：如过去未来。

诸惑一次即灭尽，彼等离得复殊胜，
生起对治与得果，以及炼根诸时中。

所有的烦恼一次性即会灭尽，但离得智慧越来越殊胜，也即生起对治、得圣果以及炼根时，其离得智慧会更为殊胜。

有部宗认为遍知有断智慧和得智慧二种，从断除烦恼的角度来说是断智慧，从断除烦恼后所获得的智慧来讲则是离得智慧。此颂即介绍离得智慧。

资粮道、加行道、见道、修道、无学道当中，道越来越向上时，其功德也是越来越殊胜，那烦恼灭尽后的断智慧会不会越来越殊胜呢？有部宗认为，从所断的角度来说，不会有这种

情况，如同砍树一样，树砍断后就再没有可断的了；从能断的智慧方面却有差别，就像斧头越磨越锋利一样。经部以上认为并非如此，因为所断的烦恼并非实有之法，而且离得也是一种无实法，若离得属于智慧，则随着道的增上，智慧也会越来越殊胜，除智慧以外，“断”和“离得”都是没有的。但有部认为，断是一种灭法，离得则是智慧反体的不同实法，而且离得智慧会越来越殊胜。

那所谓的离得智慧在何时会越来越殊胜呢？作为钝根者有六个阶段会越来越殊胜，即生起对治的解脱道、获得沙门四果以及通过炼根而变为利根者，在此六时中由于获得殊胜因之故，果必然会出现；利根者无有炼根的情况，在其他五个时间中会变得越来越殊胜。无间道时未生起真正的离得，因而此者的对治唯有解脱道。

《俱舍论大疏》和麦彭仁波切的讲义将以上内容均安立在“断之果遍知”的科判中，因为“遍知”分断知和得知，所以如此安立。但由于此处并未直接讲遍知，因此安立在“修断之断法”的科判中也可以。

甲四（断之果遍知）分五：一、分类；二、是何道之何果；三、定数；四、何补特伽罗具足；五、宣说得舍。

乙一、分类：

所谓遍知有九种，灭欲苦集谛为一，
灭后二谛各为一，上三遍知余亦三，
灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。

所谓的果遍知共有九种，即灭除欲界苦集见断合为一个智慧，灭除欲界灭谛、道谛各为一种智慧，断除色无色界的遍知有三个，其余断除修断亦有三个智慧，即欲界断除顺下分的遍知，灭除色界贪欲的遍知，无色界灭尽诸漏法的遍知。

烦恼断完后，有几种离得智慧呢？有九种，其中欲界有三个遍知，欲界苦集见断断除之后的智慧算为一个遍知，断除灭谛见断的一个遍知，断除道见断的一个遍知；由于上二界的对治类相同，故将其合在一起宣说，也有三个遍知，即断除苦集谛见断的一个遍知，断除灭谛见断的一个遍知，断除道谛见断的一个遍知；断除修断的遍知也有三个，即欲界顺下分烦恼、色界贪欲烦恼和无色界的一切漏法烦恼，通过三界的修断智慧断除这三种烦恼后得到的三种

智慧。因此，见断、修断共有九个遍知。

乙二、是何道之何果：

其中六种为忍果，余三即是智之果。
未至定为一切果，所有正禅五或八，
未至定果即为一，无色三正行亦尔。

前六种遍知均是忍之果，其余三种遍知是智之果。一禅未至定的果是九种智，所有正禅的果是五个或八个遍知，无色界未至定的果只有一个遍知，除有顶以外的三正禅也是如此。

此九种遍知是何种道、地所得之果呢？

前六种遍知是忍之果，它既有上界类忍之果，也有欲界法忍之果，但不必分开来讲，均属于见断智慧之故，因为无间道是见道的第一刹那，而解脱道的第一刹那可以摄于见道中，但第一刹那以后就摄于修道中，所以解脱道含有修道的成分。剩余的后三种遍知是法智和类智之果，因为是修道之果，而且获得修道时见道已经在相续中生起，所以无有忍。

未至定分为有漏和无漏两种，有漏禅定和未至定只能灭尽自地烦恼，而无漏禅定和无漏未至定可以灭尽上界烦恼。所以有漏未至定不能作为一切智的所依，但依靠无漏未至定可以

在自相续中生起上述九种智。一切静虑正禅之果是上二界见断的三个遍知和修断的两个遍知，共有五个遍知。为什么不包括欲界呢？因为正禅不是欲界直接的对治，虽然世间道中也可以依靠欲界禅定断除烦恼，但这并非依靠正禅，而是以色界未至定断除的，因此色界正禅作为因，只产生上二界的五种遍知果。但妙音尊者认为，不仅前面所讲到的五个遍知可以作为一切静虑正禅之果，而且欲界见断的三个遍知也可以，因为离贪者首先依靠世间道断除自相续的贪欲，之后欲界的九品烦恼全部得以断除，这时并未获得得绳，最后依靠正禅生起见道时，即欲界的三种智慧，所以应该有八个遍知果。那为什么欲界修断的智慧没有算在其中呢？虽然可以得到断除顺下分的遍知，但是在断除上界见断时已经获得此遍知果，所以没有单独算为一个。无色界空无边处的未至定，认为色界禅定属于粗相，而无色界是寂静相，因此无色界未至定的果只有远离色界贪欲的一个遍知果。无色界中除有顶以外的前三无漏正行之果也只有一个，即灭尽诸漏法的遍知，因为依靠世间道不能断除有顶所断，但无漏法即使是有顶烦恼也是可以断除的。那为什么不将有顶包括在内

呢？依靠有顶心和欲界心不会产生无漏智慧。

一切均是圣道果，世间之道果有二，
类智亦然法智三，彼之同品果六五。

上述九种遍知，圣者均可得到，世间道的果是后二种遍知，类智亦是如此，法智之果是后三遍知，此二者之同品分别有六个和五个果。

哪些遍知是世间道与出世间道之果呢？下两界之修断的两种遍知果，即断除欲界顺下分遍知果与灭尽色界贪欲的遍知果，它们依靠世间道也可以得到，其他七种遍知必须依靠圣道获得。修道类智也有两种果，即远离色界贪欲的遍知果和灭尽诸漏的遍知果，因为类智是上两界的对治，而且类智属于修断之故。修道法智之果是修断的三个遍知果，此处是指缘道谛灭谛的无漏法智，它是三界烦恼的对治，因此具有断除三界烦恼的三种遍知果。法智及其同品具有前三遍知与后三遍知共六个果，类智及其同品有上二界苦集灭道的三个遍知以及后两个遍知，共五个果。

乙三、定数：

获得无漏之离得，失毁有顶一分惑，
二因一切均摧毁，故立遍知复超界。

具备无漏的离得重新获得、有顶的一部分已失毁、苦集谛见断的两类遍行因全部摧毁三个条件，所以安立为遍知，若是修断遍知则还需要超离三界的第四因。

既然所断有九十八种，从反体而言，则应有九十八种遍知智慧，那为何只安立九种遍知呢？安立遍知需要具足以下几个条件：无漏的离得重新获得、有顶的一部分烦恼已失毁、苦集谛见断的两类遍行因全部摧毁。具足这三种条件即可安立为断见断的前六个遍知。若具体分析，则苦有苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智四种；集有集法忍、集法智、集类忍、集类智四种；灭、道二谛同样具足前面的四种智，共有十六行相。其中苦法忍属于无间道，虽然已经获得无漏离得，但不能摧毁有顶烦恼，而且也未能摧毁苦集谛见断的两类遍行因，所以不能安立为遍知；苦类智时虽然具足无漏的离得和摧毁有顶烦恼两个条件，但不能摧毁苦集谛见断的两类遍行因；欲界苦集谛的根本断除时，获得集法智，已经具足三个条件，故安立为一个遍知；欲界中灭谛和道谛也是同样，若不具足这三种条件，则道谛和灭谛智慧也不能安立为遍知。同样，上二界合在一起的三个断见断的遍知，也可以依次分析是否具足上述三

个条件，若具足即可安立为遍知。

断修断的最后三种遍知不仅要具足上述三个条件，而且还需要第四个条件，即超离欲界等三界，比如获得断顺下分遍知时，应超越欲界；若是远离色界贪欲的遍知，需要断除色界九品烦恼；要获得漏尽遍知，则必须断除无色界九品烦恼，这样才可以安立为遍知。

乙四、何补特伽罗具足：

凡夫一非见谛者，至五之间真实具。
住修道者六一二，超界得果故综合。

凡夫一个遍知也不具足，见道圣者从第六刹那起真实具足一到五个遍知。修道者具足六个、一个或二个遍知，若具足超界和得果的两个因则可将所得遍知综合。

九种遍知在何补特伽罗当中具足呢？上述九种遍知全部在圣者相续中具足，凡夫人一个遍知也不具足。大乘中的第一刹那到十六刹那全部摄于见道之中，而且这十六刹那是从一个刹那的不同反体来分的。按小乘观点，十六刹那中的前十五刹那属于见道，第十六刹那则属于修道，圣者获得见道第六刹那——集法智时真实具足一遍知；从第八刹那——集类智时起具足二遍知；第十刹那——灭法智之后具足三

遍知；第十二刹那——灭类智时具足四遍知；第十四刹到第十五刹那——道法智、道类忍时即具足五遍知。因此，作为见道者具足一至五个遍知。

从未离贪者的角度来讲，他已经断除一至八品的修断，由于欲界贪欲仍未全部断除，所以见道的五种遍知次第得到，而到上二界的道类智时，上面的见断只断了一分，所以具足六种遍知；从果中退失者也同样具足六种遍知，这是渐次修道者。若不是渐次者，则虽然修断的道类智可以具足，但前面的遍知不一定具足，所以此处从未离贪者的角度来讲，具足六种遍知。也可具足一遍知，离贪者依靠世间道已经远离欲界烦恼，于道类智时具足断除欲界顺下分的一个遍知；阿罗汉原本具足远离修断的三个遍知，若起色界染心而退失则只具足断顺下分遍知。超越了色界的不来果者，具足断顺下分遍知和断色界贪欲遍知，以无色界烦恼而退失的阿罗汉也具足此二遍知。

为什么超越三界的阿罗汉只具足一个遍知，而其他的圣者却具足五个、六个遍知呢？由于具足超界和重新得果两种原因，所以无来果者具有断顺下分遍知，而阿罗汉则具足漏尽

遍知。在获得预流果时，虽然已经得果，但并未超界，所以并未具足两个条件；离贪者虽然超界，但并未得果，故而所得遍知不能综合。既具足超界也已经得果的情况上面已经说明了，而凡夫人由于既未超界也未得果，所以不具足遍知。

乙五、宣说得舍：

有者一二五六舍，得者亦然除五外。

同一时间里有舍一个、二个、五个、六个四种情况，获得时除同时得五种遍知外其他皆相同。

同时舍弃遍知有以下几种。舍一种遍知：若是无色界的阿罗汉退失时，会舍弃其所获得的断诸漏尽遍知或者断顺下分遍知。舍二种遍知：获得阿罗汉果位时获得第九遍知，因此会舍弃原来的断顺下分遍知和断色贪遍知。舍五遍知：离贪者如果获得无来果，见道的五个遍知全部舍弃。舍六种遍知：渐次者相续中具足见道的五个遍知和断除欲界的断顺下分遍知，共六个遍知，当他远离欲界贪欲时会获得断色界贪欲遍知，这时原有的六个遍知全部舍弃。

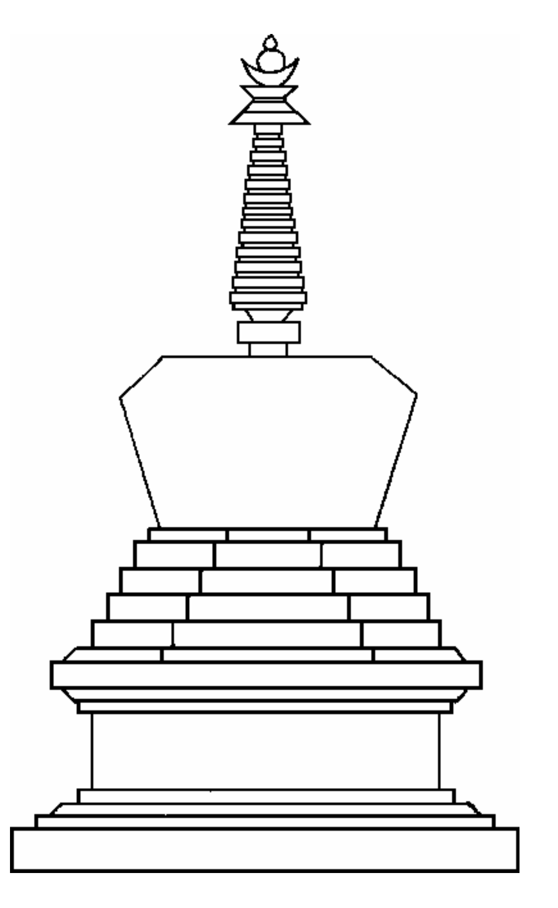
同时获得，有得一、二、六个遍知三种情况，因为是同时获得，故不会有五个遍知的情



况。获得一遍知：集法智时获得第一遍知；离贪道类智时，上二界见断全部断除，获得第六遍知；具贪欲界的第九解脱道时获得第七遍知，获得阿罗汉时具足第九遍知。得二遍知：与前面阿罗汉获得第九遍知时舍弃第七、第八遍知的情况恰恰相反，当阿罗汉于无色界退失时会获得第七、第八两种遍知。得六遍知：从渐次不来果中退失时，原先舍弃的六个遍知重新获得。

阿毗达磨俱舍论，第五分别随眠品释终





大神变塔

第六品　分别圣道

第六分别道与补特伽罗品分四：一、所缘境圣谛；二、现证真谛之次第；三、现证真谛之补特伽罗；四、宣说现证之道。

甲一（所缘境圣谛）分五：一、连接文；二、道自本体；三、真实四谛；四、建立诸行皆苦；五、旁述二谛。

乙一、连接文：

依见谛修断烦恼，是故称为遍知名。

依靠见谛与修道断除烦恼，所以获得遍知的名称。

本颂是与上一品之间的连接文。前面已经提到了遍知，那何为遍知呢？断除烦恼即可称为遍知，或者断除烦恼后，所获得的见道与修道的智慧也可称为遍知。

见道、修道所证悟的境界如何呢？这样的境界由谁来证悟呢？因此，本品主要宣讲“圣”和“道”，其中圣就是圣者补特伽罗，道则指圣者所证悟的境界。

乙二、道自本体：

修道二种有无漏，所谓见道唯无漏。

修道分为二种，即有漏和无漏，见道唯一是无漏法。

“道自本体”是指能缘道的智慧和所缘的对境，前者即见道、修道的智慧，后者是指苦集灭道四谛。见道和修道是指什么呢？所谓的修道是指从见道至无学道之间的道。它有一种次第性，时间比较长。大、小乘均承许见道为刹那性，时间很短。若从大乘角度，见道从一地菩萨开始，而一至十地之间包括在修道当中，修道所证悟的智慧属于无漏法。但小乘自宗认为，修道分有有漏和无漏二种。有漏修道是从离贪者的角度来讲的，他通过世间修道来断除烦恼，依此可以增长世间有漏的四禅四无色的境界，并不具足完全断除三有烦恼的对治与智慧，比如首先通过世间道断除欲界烦恼和三界中除有顶以外的部分烦恼，这叫做离贪者。无漏修道则是指渐次者，他首先证悟见道，然后数数串习以前见道时所得的境界，他完全依靠无漏法。见道唯一是无漏法，因为见道是同一时间中缘四谛，断除包括有顶烦恼在内的所有上中下九品烦恼，而世间有漏法并无此种能力。

见道和修道还可以从其他方面进行分析。从相续角度来分，按小乘自宗观点，修道在圣者和凡夫相续中均可以具足，见道只在圣者相

续中具足。从断除烦恼方面来讲，见道以了知所缘的方式断除见断，即直接现量见到苦集灭道的本体后断除见断，修道则通过修行对治的方式断除。从时间角度来讲，见道一生圆满，而修道可以在多世中圆满。从所缘来分，见道的所缘是苦集灭道四谛，修道的所缘比较广。从现前见道的身份来讲，一般现前见道的身份是欲界中的补特伽罗，现前修道者可以是三界众生。

乙三、真实四谛：

一切真谛说四种，苦集如是灭与道。
彼等自体亦复然，彼之次第依现证。

所有的真谛可以说为四种，即苦谛、集谛、灭谛、道谛。此四谛各自的本体亦与前所说相同，而宣说的次第则依靠现证真谛的顺序。

见道时一定要证悟四谛，在第一品中首先讲道谛，通过道谛可以现前灭谛，灭谛如何现前？器情世间全部包括在苦谛与集谛之中，其中苦谛是果，集谛是因，只要断除苦果的根源——集谛，即可现前灭谛。此处所讲四谛与第一品中所讲是否相同呢？从四谛的本体来说没有差别，但宣说的次第却有所不同，也即见道

时首先完全证悟苦谛之本体；然后寻找痛苦的根源——业和烦恼，也就是集谛；这样的业和烦恼在现前灭谛时即可断除；灭谛则需要通过道谛获得，因此本品是依靠现证真谛的顺序进行宣说的。

为什么要以这种次第宣说呢？如果首先苦谛本体未证悟，则不会寻找痛苦的来源——集谛，由于不了知痛苦之来源的集谛，也就不会想灭除它——现前灭谛，既然不想获得灭谛，自然就不会通过道谛进行修持。比如病者首先感觉十分痛苦（苦谛），这时会寻找痛苦的根源（集谛），为使身体获得健康（灭谛），就会主动打针吃药（道谛），同样，现在的世间非常痛苦，而痛苦的根源就是业和烦恼，为了断除业和烦恼从而现前无为法，就必须依靠道谛。

为何称为圣谛呢？苦集灭道的此等真谛唯由圣者所见，故称为圣谛。为什么将苦和集也称为圣谛呢？凡夫人将无常执为常有、将痛苦执为安乐、将无我执为有我、将不清净执清净，由于对于常乐我净四种相没有真正了知其各自的本体，所以是颠倒的，而圣者已经真正通达无常、苦、无我、不净的本体，所以将之称为圣谛。也就是说，对苦集灭道的本体已经如理

如实地通达，这仅仅是圣者所了达的境界，因此叫做圣谛。

乙四、建立诸行皆苦：

悦意以及不悦意，与除彼外之等舍，
一切有漏皆为苦，如应具有三苦故。

悦意的乐受、不悦意的苦受以及除此二者以外的舍受，一切有漏法皆如其所应具有三种苦。

世间人都认为：万法并非全部都是苦的本性，比如悦意的乐受、不悦意的苦受以及此二者以外的舍受，虽然有痛苦但还是有安乐存在。并非如此，虽然暂时可以称其为悦意的乐受，但由于是无常的本性，终究还是痛苦的，《四百论》中说："无常定有损，有损则非乐，故凡说无常，一切皆是苦。"

明明是乐受又为何说为痛苦呢？苦分为苦苦、变苦、行苦三种，一切有漏法在不同情况下，皆具有不同苦的成分，只是有些痛苦表面上不明显，就像喝酒，当时觉得很快乐，但实际却非常痛苦。华智仁波切在《大圆满前行》中说："仅仅就茶和糌粑而言，也不离痛苦之因。"有些论师认为，欲界当中三种苦全部都具足，色界中是变苦和行苦，无色界中只有行苦。

实际上，行苦遍于前两种苦以及其余一切法中。《自释》中说："此唯圣者所能观见，故有颂言，'如以一睫毛，置掌人不觉，若置眼睛上，为损及不安。'愚夫如手掌不觉行苦睫，智者如眼睛缘极生厌怖。以诸愚夫于无间狱受剧苦蕴生苦怖心，不如众圣于有顶蕴。"有些痛苦并不明显，凡夫人很难了知，比如一根睫毛，放置于手掌上时并未感觉痛苦，但进入眼中则痛苦异常，具智慧者就如同眼睛一样，缘睫毛会生起极大厌怖之心。世亲论师认为，凡夫人所说的快乐，圣者了知其实际是痛苦的，圣者对世间最高的有顶禅定所生起的恐怖心，更甚于凡夫对无间地狱之痛苦的畏惧。因此，我们应了知轮回皆苦之理，从中生起出离心。

乙五、旁述二谛：

毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，
犹如瓶水为世俗，除此具有为胜义。

能被摧毁或以智慧对他法进行分析，则执著的心识不再趋入，此即世俗谛，如瓶子和水，除此之外具有的法为胜义谛。

二谛指胜义谛和世俗谛，小乘、唯识、中观、无上密法当中对二谛都有不同的认识方法，

本论以有部观点宣说。胜义谛和世俗谛之间的差别一定要分清楚，否则，佛法的奥妙深义很难通达。《中观根本慧论》中说：“若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”佛陀宣讲的法，有些针对胜义谛而说，有些针对世俗谛而说，在某种情况下空，在某种情况下却不空，这些问题若分不清楚，则会成为修行中最大的障碍，全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏·发菩提心》当中讲智慧度时引用了许多殊胜的教言。此处主要从小乘所承许的二谛进行分析。

任何一个法，以外缘进行摧毁，或者以自己的智慧进行分析时，如果心不再执著它，即称为世俗谛。比如以铁锤砸瓶子，一个完整的瓶子被摧毁成一片一片，若再继续摧毁则成为一堆粉末，在到达一个再也不能分的微尘之前的整个过程即为世俗谛，因为可以继续摧毁之故。或者是以智慧对水的四大、颜色、形状等进行分析，因为世俗都是虚假的法，可以不断地用智慧分析，到最后心再也不会去执著这个水时，就称为世俗谛。按小乘观点，外境的无方微尘和心识的无分刹那都是存在的，并且承

许这就是胜义谛。胜义谛以何种方式存在呢？当以智慧再也无法破析、用铁锤再也无法摧毁时，即是胜义谛。所谓的“趋入”是指执著瓶子，并不是说执著无分微尘，原先执著为瓶子，但通过铁锤的摧毁再也不会执著此瓶，这时它以另一种方式——无分微尘的形式存在，因为谁也不会认为无分微尘是瓶子，所以对瓶子进行摧毁之后发现全部是假的，从而对瓶子的执著之心再也不会趋入，这就是胜义谛的趋入方法。所以，从智慧和摧毁两个角度来抉择二谛，乃至对任何法有趋入之心即称为世俗，若再也不能趋入时就是胜义谛。

小乘有关二谛的说法与大乘不相同。大乘胜义谛有中观胜义谛和密乘胜义谛，一般而言，所谓的大乘胜义谛，在《入行论》中说：“胜义非心境，许心是世俗”，胜义谛不是心的对境，而意识和分别念的对境全部称之为世俗谛。在《入中论》中说：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体。”在一切法的本体上可以得到二种体，一者为真一者为假，前者是胜义谛，后者属于世俗谛，而胜义谛并非思维和语言的对境。但小乘承许这样的无分微尘和无分刹那在胜义当

中应该存在，这就是诸法的实相。但麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：这样微小的法在世俗中应该承许为存在，否则无法建立粗法，但是胜义当中并不存在这样一种法。

甲二（现证真谛之次第）分二：一、略说；二、广说。

乙一、略说：

守戒具足闻思慧，极为精勤而修行。

在守持清净戒律的前提下，具足闻思所生的智慧，之后进行极其精勤地修行。

要证悟胜义谛需要依靠什么样的道次第呢？首先是不散乱之因——守护七种别解脱戒中的任意一戒。《亲友书》中说：戒是一切功德之根本。所以不论出家人还是在家人，应该守护自己的戒律，如果自相续中无有戒律，则不存在功德的所依。然后要具足闻所生慧，这是不愚昧之因，需要通过听闻佛法才能生起。佛法深奥难懂，听闻之后应继续通过自己的智慧反反复复地思维法义，比如背诵、讨论等都属于思所生慧。最后就应该极为精进地修行，这是远离烦恼之因。一般来说，闻所生慧可以从威仪来观察，如果具足闻慧，则行为是特别寂

静的，而修行好不好，就看烦恼是否减少，如果修行很好，烦恼会越来越减少的。

上述道次第乃至密宗之间的所有修法都是如此建立的。以前上师法王如意宝说，他所著的《忠言心之明点》的道次第是根据《俱舍论》的第六品所讲的道次第来宣说的。也就是说，在知足少欲、清净戒律的基础上进行闻思修，那如何修呢？首先从人身难得等外共同加行开始，然后是皈依等内加行，之后是本来清净和任运自成。因此此处所宣讲的内容十分重要。

乙二（广说）分三：一、智慧之自性；二、堪为法器之特法；三、真实趋入修法。

丙一、智慧之自性：

闻等所生一切慧，名二及义之有境。

闻、思、修所生智慧的本体，是名称、名义二者和意义之有境。

闻所生慧、思所生慧、修所生慧三者的自性是什么呢？闻所生慧，也即上师进行传讲，通过自己的耳根与传讲的名词相结合，因此，其本体是名相的一种有境。思所生慧是指从文字上引出意义、从意义上引出文字，也就是说，首先有一种文字的沟通，通过这种文字的沟通

进行思索，这时法的意义会趋入内心，对其所表达的含义再继续思索、判断，由此意义和文字相结合，这种智慧即属于思所智慧。所谓的修所生慧，已经不再需要文字，唯一趋入意义，比如修菩提心时，首先依靠上师传讲文字，然后自己对文字的意义进行思维，真正修行时只要一心一意地专注于意义就可以了。就像一个游泳者，首先学习游泳时不能离开木板（喻闻所生慧），否则会沉入水底，熟练一段时间之后，有时需要木板有时则不需要（喻思所生慧），最后技巧完全熟练时根本不需要木板（喻修所生慧）。

世亲论师对闻思修智慧的判断和认识稍有不同。他认为可以信赖的教量所生之智慧属于闻所生慧；然后通过自己的理证智慧去观察、分析所得出的智慧，是思所生慧；在这样的智慧等持中再继续修持，叫做修所生慧。有部宗主要是从词句和意义上进行分析的，世亲论师则主要是从教证、理证和等持三方面抉择的。

丙二、堪为法器之特法：

具身与心二远离，非不知足大贪欲，
于得复爱不知足，未得贪求欲望大，
相反彼之对治者，彼二三界无垢摄。

具足身、心二种远离者的修行会得以圆满，而不知足、具足大贪欲者并非如此。本来已经获得，却一再贪求即为不知足，没有得到而去贪图谋求即是大贪欲，与之相反的就是它们的对治。知足、少欲属于三界以及无漏法所摄。

欲想圆满自己的修行需要什么条件呢？需要具足二种远离，即身体远离愦闹、内心远离妄念。这一点每一个人都应该对自己进行衡量，如果身体与内心不能够具足这二种远离，那修行很难得以圆满。是不是所有人都能做到这一点呢？对于一些欲望强烈、不知满足者来说，心中需求的目标越来越大，贪心越来越强，每天在一些无有意义的事情中度过自己最珍贵的时光，根本没有时间修行。像以前的高僧大德，每天只是吃一点糌粑维持生命，唯一做的事情就是精进地修行，只有这样的知足少欲者才能够做到身心远离愦闹。因此，做一个清净的、知足少欲的修行人很重要。

何为大贪欲和不知足呢？已经获得却还想再次获得叫做不知足，对于未得到色声等对境贪图谋求属于大贪欲，此二者的对治即是知足少欲。有些注释中说，获得少而低劣的财产时感到不满足，称为不知足，希求众多贤妙的财

产叫做欲望大。知足、少欲二者有属于三界与无漏两种，《自释》中说：“喜足少欲通三界无漏，所治二种唯欲界所系。”

彼等无贪圣种中，三者即是知足性，
前三示理末说业，对治产生贪爱故，
谋求我所我执物，暂时永久息灭故。

知足少欲是无贪之自性，而且属于圣者种性。四圣种中的前三者是知足少欲的自性，宣说了修行解脱的威仪之理，最后一种则说明了圣种事业。为了对治产生贪爱的根源而宣说了四圣种，其中前三种可以暂时息灭对我所执的贪求，最后一种则可以永久断除我执之身体。

所谓的知足、少欲是分开来讲的，那它们的本体是什么呢？其本体均为无贪，而且是圣者的种性。佛经中讲到了四圣种：“以菲薄法衣为满足故为圣种，如是以粗粝斋食为满足、以简陋床榻为满足、喜欢闻思修行，称为圣种。”所谓的贪欲即是如此，比如为了自己的法衣、服饰不满足，为了自己的生活过得特别优越而再再贪求。但是作为大小乘的修行人而言，一定要以知足少欲为基础，对自己的住处、衣服、食物应该感到满足，之后精进地闻思修行，这样的修行人相续中会具足上述四种功德，说明

此人具足圣者种性。其中以菲薄法衣为满足、以粗粝斋食为满足、以简陋床榻为满足三种是知足少欲之自性，故属于无贪。闻思可以灭除自相续中的烦恼，因此属于灭谛；修行是道谛[16]，通过闻思修行可以断除轮回之根本。

四圣种说明了什么问题呢？一个修行人的威仪应该知足少欲，法衣、食物等尽量简单，因此前三圣种说明修行人趋向解脱的威仪之理，最后一种说明了圣者的事业，闻思修行就是修行人的事业。而且依靠无贪等三种威仪再继续闻思修行，很快就可以获得解脱。

为什么宣说四圣种呢？是为了对治四种贪爱。由于贪求我所执的法衣、饮食、床榻等物品，为了能暂时息灭这种欲望而宣说了前三圣种；因众生对自己的身体、五蕴产生贪执，为了断除这种萨迦耶见而宣说了闻思修行。因此，对世间有贪爱的就是邪念者，具足上述四种条件即成为圣者，《宝性论》中将具足前面三种贪爱的人称为邪爱者，也即具有邪见和爱的众生。《经庄严论》中说这种人属于无有佛性者。密宗虽然有将贪欲直接转为道用之道，但必须在

[16] 此处的灭道二谛是从对治烦恼和依止正道的角度来讲的，与四谛中的灭谛道谛有所不同。



远离上述贪爱的基础上，否则密宗的修行也不会成功。

丙三（真实趋入修法）分二：一、修寂止；二、修胜观。

丁一（修寂止）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

入修行有不净观，忆念呼气吸气法，
贪欲强烈寻思大，如是诸众次第修。

要趋入修行有两种方法，即观修不净观和忆念呼吸观。贪欲强烈者与分别寻思特别猛烈的众生，次第修持这两种法门。

如何趋入修行呢？首先通过修不净观与随念吸气呼气来调伏内心。其中贪欲强烈者要修不净观，有些众生生来就有很强烈的贪心，比如前世是鸽子等飞禽转生的众生，若是从天人转生，那他对整个世间会观清净心。如果分别念比较强烈就修呼吸法。一般嗔心比较大的修慈悲观，但小乘中宣讲的比较少。

戊二（广说）分二：一、修不净观；二、修呼吸法。

己一、修不净观：

对治诸贪观骨锁，广修乃至大海间，
略观称初业瑜伽，除足半头称熟修，
持心专注眉宇间，即是作意圆满修。
不净无贪性十地，所缘欲现人方生。

为对治贪欲而观想骨锁时，若是广修即乃至大海之间全部充满骨锁，略修时将自身观为一具骨架，此称为初业瑜伽，除开足骨直至半头骨之间称为娴熟瑜伽，使心专注于眉宇之间即为作意圆满瑜伽。不净观之自性是无贪，于十地中存在，其所缘是欲界现法，只有依靠人身才可生起。

不净观的修法是小乘共称的一种修法，虽然《入中论》中说，修不净观是一种假世俗，但这是针对究竟实相来说的。从暂时角度，不净观对断除众生贪欲有相当大的力量。大乘《入行论》和《宝鬘论》中也讲到过不净观的修法，麦彭仁波切的《观住轮番修》中也很详细地讲述了这种修法。

具体应如何修持呢？为了对治四种贪心修持九种想，所谓的四种贪心，执著形色而起的贪心；执著显色而起的贪心；执著柔和所触而起的贪心；对恭敬、利养而起贪心。九种想就

是指浮肿想、啖食想、红肿想、青肿想、黑肿想、虫啖想、焚焦想、离散想、不动想。其中浮肿想、啖食想主要是对治形色方面的贪心。红肿想、青肿想、黑肿想主要是对治显色方面的贪心，因为尸体在过了十几天之后，身体十分浮肿，不堪入目，或者如同被小虫啃蚀一般，而且颜色也会变成红色、黑色、青色，再也不会由此生起贪心。虫啖想和焚焦想是对治所触的贪心，不动想和离散想可以作为由恭敬利养所生之贪心的对治。《泰国游记》中也记载了白骨观、九种想的修法，只是有些名词的说法不同，修法基本上相同。

在欲界中，除圣者以外，一般凡夫众生的相续中都会具有贪欲，只是贪欲的程度不同而已，佛经中说，修行人应该到尸陀林去观白骨，因为修骨锁想可以对治所有显色、形色、所触和利养的贪执，这种修法的力量相当大。在修骨锁想时，首先观修自己的头顶出现伤口，渐渐地皮肤全部溃烂，最后自己的身体全部成为骨架，不仅如此，依靠这种力量，包括自己的房屋、山河大地以及整个大海全部变成骨架，这是广修的方法。接着大海和山河大地的白骨逐步恢复原状，最后只将自己的身体观想为骨

架，并且保持观想身体为骨架的状态而行持日常威仪，这是初学者的瑜伽修法。境界稍许稳固之后，又如前一样观想整个山河大地直到大海之间全部成为白骨，收回时，抛开所有足骨而从观想身体剩余的骨骼开始，依次除开半身直至半头骨之间，最终心专注于头骨一半，这叫做娴熟之瑜伽，这是第二个阶段的修法。《泰国游记》当中的观修方法是，将身体的其他部分全部除开，最终使心专注于头骨的一半，将之观为白骨，与本论所讲稍有不同。之后又如前面一样观想，最后心专注于双眉间仅一拇指许的地方，将其观想为白骨，以后再次观修时即从此处开始，如同小乘认为粗法皆依无分微尘得以增大一样，这就是作意圆满瑜伽。

不净观的本体属于无贪善法。这种观修方法可以在十地中存在，即四禅正行、四未至定、第一殊胜禅以及欲界，无色界当中无法观想白骨，因为无有身体之故。观想时，由于色界是一种透明的色法，故而不能将其作为所缘，因此唯以欲界的显色和形色作为所缘。而且，欲界当中只有除北俱卢洲以外的三洲人类可以如此观修，欲界天人中的利根者不必观白骨，而钝根者无法观。

己二、修呼吸法：

忆念呼气吸气法，智慧五地缘于风，
依欲界身外道无，数等六因随身入。
有情等流无执受，此二下界意不知。

随念呼吸法是智慧的本体，其地为五地，所缘境是风，所依是欲界天、人的身份，但外道中无有此种修法，因其具足计数等六因的窍诀，并且随着身体而出入，故十分甚深。此修法由众生相续所摄，属于等流生、无执受，此二风由下地欲界之意无法了知。

忆念呼吸法的本体是什么呢？其自性是真正了知诸法本体的一种智慧，也就是说，由于依靠忆念可以使心安住，也可称为等持，由此等持中可以产生具有了知诸法本体的智慧，因此从果的角度说其本体为智慧。真正呼吸的心之所依于五地中存在，即前三禅的三种未至定、殊胜禅与欲界，有些讲义中说：前三禅未至定的受全部是一种舍受，呼吸法与乐受不能相应，殊胜禅也是一种舍受，欲界中也如此修持。它的所缘境是风（也可以说为气）。所依身是欲界的天众和人类，因为色界天人具有禅定之心，故而不用修持此法，而欲界天人和人类，尤其女众分别念特别多，应该修持此法。

这样甚深的修法在外道中无有，原因有两个，一是外道虽然有各种各样相似的经论，但其中根本没有以智慧所造的殊胜修法；二是外道不堪为法器，不能通达此甚深修法。但是现在有许多外道将佛教的修法，加上他们自己的名称，这种现象非常多。根登群佩也说：自从外道毁坏佛教以后，许多外道宗派中基本上都存有佛教的成分，就像装满油的瓶子打破过的地方，还是会留下油的印渍。不过，世亲论师在世时，佛教与外道完全分开，佛教未受外道影响，因此说外道不能证悟此甚深之法。

此法如何殊胜呢？以其具有计数等六因的殊胜窍诀之故。何为六因？一、计数，将一切琐事舍弃，自心专注于呼吸上，以十作为定数，远离三种过失而计数。何为三种过失呢？首先是过多或过少，过多即会出现掉举，过少就会出现昏沉；其次，变多会变少，即自己呼吸二次却算为一次、呼吸一次却算为二次；最后是将呼气、吸气的计数时间紊乱，也就是说呼气当成吸气，吸气错认为呼气，以上三种过失定要断除。二、随行，吸气时观想气从鼻孔进入喉间，之后到心间、脐间，最后到脚底[17]，呼气

[17] 有些修法中说，到脚底后，再到地下一旬之间。

时，观想从鼻孔一直到外面的一卡或一拇指的距离，之后收回。三、安止，《自释》和蒋阳洛德旺波的讲义中均说是心安住，一般来讲，首先将心安住，之后观想气从鼻尖至足底之间，如同穿念珠的线一样，然后观想其利益和解脱，《自释》中说，观自身的冷、热、损害、利益等等。总而言之，应按窍诀在整个身体内观气，否则很容易修错。四、观察，由智慧观察自己所观之风是由八种微尘组成，而能观之智慧的本体也无法成立，除五蕴以外无有其他，而五蕴本体也为空性，这时对风和气的执著可以破除，这相当于胜观的一种观察方法。五、转移，观想风之后，渐渐将观风的心转移到加行道的暖位和胜法位之间，也就是说，将心专注于加行道的五根、五力上。六、遍净，修风之心转移到见道或修道的境界上。《自释》中说，有些论师认为，转移是指修四念住之心转移到金刚喻定之间的修法，而遍净是指原先观风的心一直到最后漏尽智和无生智的修法。但世亲论师并不认同他们的观点，他认为趋入见道和修道才称为遍净，趋入加行道即是转移，这些修法在外道中肯定是没有的，因为若是大乘资粮道的修法要具有菩提心，小乘资粮道的修法一定

会有出离心，而外道的发心是即生中身体健康、发财等，所以不具备修持这些殊胜修法的条件，即使有些表面的文字相同，但也不代表外道具有这样殊胜的修法。

呼吸的本体并不是身体，但依靠身体的空隙而出入，若无有身体则不能呼吸，比如无色界众生、凝酪等未真正形成身体之前、无心定时都无有呼吸，其真正的所依是身体和心两个部分。呼吸的本体由有情所摄，《大疏》中说，有一种得绳的心的缘故，说为具心。《自释》中说，无色界中出定或人降生时，第一次是吸气，而众生死亡或入于第四禅时会深呼出一口气。由于呼吸是无有色根聚合之风，所以属于无执受当中。它属于三生中的等流生，是由同类因所生的缘故；不是长养生，因为身体越来越胖时，气息会越来越短，这说明气对身体无有长养的作用；不是异熟生，因风中断时，意识仍然可以结生，若是异熟生则相续就会中断，而且异熟生不会随心所欲出现。那么，这两种风依靠何者来了知呢？以一禅心为例，可以一禅心或三禅心了达，若未现前化心等则不能了达，即使已经现前化心，但下界之心也无法了达。

这以上是小乘修寂止的方法，大乘修寂止

的方法在《入菩萨行论》中有讲述，麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中以密宗窍诀讲了九种住心的方法，《经庄严论》中也讲到了这方面的殊胜窍诀，《白莲花论》当中也讲到了依靠释迦牟尼佛修持寂止的方法。

但仅仅心安住于寂止能否断除心相续中所有的烦恼呢？若种子未断除则不能断除烦恼，因而必须要修持以空性智慧为主的胜观。

丁二（修胜观）分三：一、资粮道；二、加行道；三、现证真谛之道。

戊一、资粮道：

为获得见道的智慧而积累资粮之道称为资粮道。《大乘阿毗达磨》将守持清净戒律、守护根门、了知食量、上下夜不眠而精进修持、具足正知正念、行持善法、闻思修行称为资粮道。

即已成就寂止者，应当修持四念住，
以自总相遍观察，一切身受心与法。

即使已经成就寂止者也应当修持四念住的修法，即通过对自相与总相的观察，从而悟入身、受、心、法的一切法。

为了生起胜观智慧，应观修四念住，如何修持呢？以自相和总相的方法普遍地去观察

身、受、心、法四念住。如何以自相、总相的方法观察呢？自相是指每一个法自己不共的特点，总相是事物之间共有的特点。比如身体具有无常、苦、空、无我的特点，受、心、法上均具足这些特点，这是通过总相方式进行观察；自相观察时，身体观为无常、受观为痛苦，心观为空性、法观为无我。

自性闻等所生慧，其余相联与能缘，
次第即是依生起，对治颠倒故唯四。
彼为总观法念住，修无常苦空无我。

自性念住的本体是闻等所生慧，其他的还有相联念住和能缘念住。四念住依照生起的次第而排列，为了对治四种颠倒而说为四念住。修习者安住于缘总相法念住之中，修持无常、苦、空、无我。

从本体来分，念住可分为自性念住、相联念住与能缘念住三种。自性念住以智慧为体，而智慧需通过闻思修的加行所产生；用智慧观察身体无常的过程中，与其相应的等持、精进、信心等心和心所在其群体中存在，这叫做相联念住；观察身体无常时，身体是所缘，受是能缘，从有境方面取名而称为能缘念住，同样，受如何痛苦？心如何为空性？法如何是无我的？这些均需通过心来观察，所以都称为能缘

念住。四念住的修法非常深奥，若能真正通达则会证悟法无我。

由于身念住比较粗大，简单易懂，故首先证悟；而法念住极其细微，较难通达，所以放在最后，因此按照其产生的顺序，次第宣说了四种念住。为何只安立为四念住呢？三十二种增益均可包括于四颠倒之中，所以，为对治常乐我净的四种颠倒而宣说了四念住。修习瑜伽之行者，如是安住于缘一切万法为无常、苦、空、无我的境界之中进行修持。

戊二（加行道）分三：一、加行道之自性；二、法之差别；三、别说遣疑。

资粮道是修法的基础，加行道则是获得见道智慧的一种加行，因此称为加行道。

己一、加行道之自性：

由彼中生暖位智，彼为四谛之有境，
观修十六种行相，暖中生顶亦同彼，
此二以法为基础，其余念住则增上。

由资粮道中所产生的暖位智慧属于四谛之有境，圆满观修无常等十六种行相；由暖智中产生顶位智慧，此二者均以法念住为基础，其他念住依此而得以增上。

资粮道时并非缘自相而是缘共相法念住而修，从中生起暖位智，就如同具足暖热之后即会出现火一样，由于是见道无分别智慧的前兆而称为暖位智。暖位智是四谛之有境，与凡夫相比可以完整修持无常等十六行相。

既然是通达四谛之智慧，那是不是与见道智慧无有差别呢？见道是现量见到四谛之本体，而加行道则以四谛为所缘，因此是有差别的。有些论师说：缘四谛的方式有很多种，比如现量缘、非现量缘、有分别而缘、无分别而缘、有障碍、无障碍等等，如果加行道的本体是无分别智慧则已成为见道，加行道虽然以苦集灭道的四谛十六行相作为对境，但却是以总相或推理方式见到，而并非以现量方式见到。关于加行道有无分别的问题上，很多宗派之间有极大辩论。《现观庄严论》中讲到，有些宗派认为加行道属于无分别智慧，因为佛经中说有分别中不能产生无分别，因此加行道胜法位不应是有分别，否则见道智慧无法产生；还有一部分论师认为，加行道是有分别智慧。作为宁玛巴自宗来说，认为加行道是有分别的智慧，关于这一点，麦彭仁波切的《大幻化网总说光明藏论》、《智者入门》，还有全知无垢光尊者的

《七宝藏》中皆有明说。虽然承许为有分别智慧，但并非凡夫的有分别智慧，以密宗观点来讲，它应是缘四谛十六行相的殊胜智慧。

由暖智中产生顶位智慧，获得顶位智慧时，不会以邪见摧毁自己的善根，《现观庄严论》中说：这是有漏善根中最上乘的。顶位也属于四谛之有境，可以完整修持无常等十六行相。暖位与顶位二智最初修持一切诸法无常、苦、空、无我，其他三种念住在此法念住的基础上进行修持并得以增上。

彼生忍二亦复然，一切皆以法念增，
上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性，
胜法五蕴除得绳，如是四顺抉择分。

由彼中产生的忍位与胜法位也是如此，均是以法念住而增上。上品忍位智以欲界苦谛作为对境，胜法位也是如此，此二者同样都是刹那性，胜法位的智慧以除得绳之外的五蕴为体，如是加行道的四种智慧即是四顺抉择分。

从顶位中可以产生忍位智，因能接纳见谛空性智慧，或者说获得忍位时不再转生到恶趣中，所以称为忍位智。一般来讲，不退转果是指忍位或者见道或者七地菩萨开始。忍位智分为上、中、下三品，其中下品、中品忍智在四

念住的增上智慧方面比暖位与顶位更胜一筹，而下、中、上品所有忍位智均以法念住而增上。上品忍位智以欲界苦谛作为对境，可以具足苦谛当中无我、空、无常、不净四种行相中的任一种，所缘时间为一刹那性。世间胜法位是指依靠有漏刹那可以引生见道无漏智慧，在世间中再也无有比此更殊胜的智慧。它是一刹那性，其所缘对境也是欲界苦谛。此处与大乘有一点差别，《现观庄严论》和《十地经》中认为，暖、顶、忍、胜法位均以四谛作为所缘对境，麦彭仁波切在《现观庄严论》的总义中说：从加行道的暖位到见道之间全部缘四谛十六行相。实际上，按大乘的说法比较合理，为什么呢？若按本论观点，上品忍位和胜法位时只缘苦谛四行相，那到见道时如何通达四谛十六行相呢？这样会有见道不是一刹那的过失。

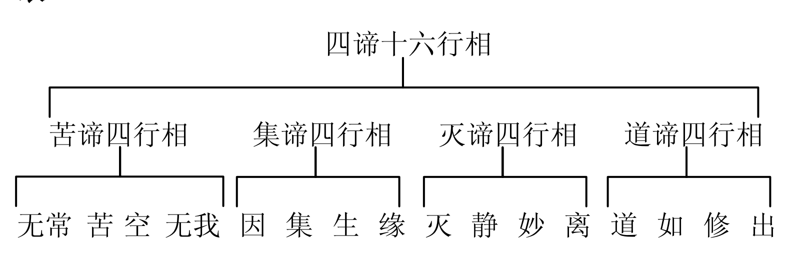
暖位等均是念住的本性，其主要心所以智慧为主，故而加行道之本体是智慧。如果智慧具有大善地法方面的其他心所从属时，就不是入定智慧，而是以五蕴为本体，其中禅定戒属于有表色，包括在色蕴当中，其他加行道的任一智慧中可包括受、想等，因此以相应行和不相应行衡量时，应为五蕴本体。这其中不包括

暖位智等的得绳，若得绳包括其中，则获得忍位、暖位时即应获得其得绳，而有部认为，得绳在见道或者修道时才能获得。但《大疏》中说：分析得绳的观点完全是有部宗的分别念。

四种顺抉择分就是指暖、顶、忍等四种智慧。为什么称为顺抉择分呢？抉择是指见道，胜法位直接作为它的对境，而其余三者间接了解而随顺它，因此称为四种顺抉择分。

那么，资粮道与加行道是不是道谛呢？是道但不是道谛。依靠它们可以进行修持故称为道；因道谛属于无漏法，而加行道和资粮道属于凡夫地，故不是道谛。而且道谛无有寻思分别，加行道和资粮道仍存在寻思分别，所以只能称为道。无学道是不是道谛呢？可以说为道谛，虽然无有直接对治的烦恼，但属于无漏法的缘故，仍具有远分对治的作用。有学道中的见道和修道属于真正的道谛。

表一：



己二、法之差别：

加行道为修生慧，所依之地未至定，
以及殊胜与正禅。下界亦具顶暖位，
欲界所依胜法位，以女将依二身得。

加行道的本体是修所生慧，其所依之地为一禅未至定、殊胜禅以及四正禅。妙音尊者认为，下界也具有暖位与顶位智。加行道的所依是欲界身份，若以女身获得胜法位，则必然是以男、女两种身份获得。

四种加行道可以是闻、思所生慧，但主要是修所生慧。其所依有两个，即身依和心依。其中一禅未至定、殊胜禅以及四正禅是心之所依，因为彼等均通过入定获得，欲界心非常粗大而无法入定，无色界心不清晰，故而必须以静虑六地获得。若按照《现观庄严论》的观点来讲，欲界心和有顶心也可以获得，因为大乘具有善巧方便，在静虑九地中现前九种对治，可以获得无漏智慧，这是大乘的不共观点。妙音尊者认为，暖位和顶位的智慧依靠欲界心也可以现前。

既然心依是静虑六地，那身依为何者呢？色界和无色界不能作为加行道的所依身，而欲界天众与三洲的人类身份可以获得加行道。如

果女人获得胜法位，则首先是以女人身份获得，其于那一世中变性或再转生到欲界时变成男性再次获得；若是男人获得胜法位，由于已得到非抉择灭，故仅以男身获得。

圣者由弃前地舍，非圣异生由命终，
前二亦由遍失舍，依正禅必见真谛，
退失之时得前无，二失即是非得性。

圣者加行道的智慧以舍弃前地而舍，非圣者的异生凡夫在命终时会舍弃，加行道中的前二位由遍失而舍，若获得正禅则必定获得见道，退失时获得以前未得过的加行道，两种失即是非得之本性。

加行道如何舍弃呢？比如获得预流果的圣者，在前往二禅、三禅时会舍弃一禅加行道，或者加行道圣者获得见道时，相续原有的境界转移到见道而舍弃。也就是说，有部认为，当任何一地的加行道圣者在投生上地时会重新升起加行道，而原先那一地所摄的加行道会舍弃。大乘则认为，上升到某地时，会舍弃下地所摄加行道的烦恼，但其智慧和功德以增上的方式存在。非圣者的凡夫死亡之后，到中阴时会舍弃所具有的加行道功德。大乘的菩提心也是如此，菩提心的相续乃至菩提果之间不会消失，但会忘记度化众生的意愿，这一方面是由于胎

障，一方面是因为前世的功德已经舍弃了。前两种加行道——暖位、顶位，若生起造五无间罪、邪见等烦恼时会舍弃；后两种加行道——忍位、胜法位依靠静虑正禅而获得加行道时，那此人必定会获得见谛，因为禅定之心极为寂静，厌离心极为强烈。若加行道已经退失，则再次重新获得加行道时，是获得曾经得过的加行道还是未得过的加行道？获得未得之加行道，因为新获得的加行道是通过精勤修行而得到的。《大乘阿毗达磨》中说，资粮道分为小、中、大三种，若下一世不一定能获得加行道即是小资粮道；下一世必定获得加行道是中资粮道；即生中会获得加行道的就是大资粮道。加行道也分大、中、小三种，也即下一世不一定获得见道是小加行道；下一世会获得见道是中加行道；即生中会获得见道是大加行道。此处是指前世从未得过的一个新加行道，因为原来的加行道已经失毁，失毁后通过再次地精进修行才获得的。

遍失与退失是由于从原来的得绳中退失，因此是非得的本性。小乘认为退失烦恼后会获得一种实法，比如相续中的四正念等功德退失后，自相续中有一种非得会升起来，这是从总

的角度来说，两种失都具足这种非得。这两种失有何差别呢？遍失是以造罪业而失毁的；退失则包括以功德所导致的退失，比如生起烦恼而使自相续的善根中断，此即称为遍失，而自相续生起功德时，原来自相续的功德、过患等全部已经退失，这叫做退失。其他注释中说：遍失一定是退失，但退失不一定是遍失，因为自相续中生起烦恼而使功德灭尽也包括在退失当中，因此退失如同总相，范围较广，遍失如同自相，范围狭窄，此二者之间有这样的差别。

获得顶位不断善，得忍不堕恶趣中。

获得顶位后善根不会中断，获得忍位即不会堕入恶趣。

获得加行道会具有何种功德呢？获得暖位后，毕竟已经趋入加行道，即使出现遍失，也必定获得涅槃。虽然在见道之后才会获得不断善根的得绳，但加行道顶位时已经获得了压制烦恼之对治，故虽然会出现造无间罪或杀人等情况，总的善根也不会中断。获得忍位之后，即如同将种子烧尽就再也不会发芽一样，除了为利益众生而投生恶趣之外，不会转生恶趣。真正断除转生恶趣的种子不是在修断时才可以吗？为什么这里说是忍位之后呢？虽然并未真

正断除转生恶趣的烦恼种子，但已经具有压制的能力，使转生恶趣的成熟能力不再具足，因此说获得忍位后不再转生恶趣。

己三、别说遣疑：

有学声闻种姓转，暖顶二者得成佛，
余三得忍亦可变，本师麟角喻者非，
依于第四之静虑，一座上得菩提故。

暖位顶位者从有学声闻种性中转移，并能获得佛果，中品忍位以下的三者也可转为独觉，佛陀与麟角喻独觉并非如此，因其依靠第四静虑可于一座上获得菩提果。

有些声闻阿罗汉获得暖位、顶位后，会发起菩提心而成佛。但还有一些固定种性和根基，在获得忍位后必定会趋入见道，他们不会成佛，因为成佛是从加行道直接获得佛果，于一座上成就，但获得忍位时，由于是刹那性，故必定会获得见道而不能成佛。根据《妙法莲华经》等大乘经典的观点，虽然已经获得声闻缘觉果位，但必定要趋入大乘，发菩提心，之后经过五道十地而得以成佛。而且，小乘认为，菩萨为利他要投生到恶趣，而忍位不再投生恶趣。大乘则认为，菩萨以业力是不会再转生恶趣的，

但以善巧方便可以投生恶趣度化众生。

获得暖位、顶位与下品忍位者可以转为独觉，因其不需要投生恶趣。佛陀即使获得暖位等也不会转成其他种性，因其属于成佛的利根者，可以依靠第四静虑于一座上生起诸道。独觉有二种，即众部行独觉和麟角喻独觉。前者与声闻阿罗汉一样，有些情况下可以转变，有些情况下则不能转变，而麟角喻独觉是固定根基的众生，他与佛陀相同，依靠第四静虑在一座上可以获得菩提。

彼前乃随解脱分，速疾三世得解脱。

彼为闻思所生慧，三业人中方能引。

加行道之前是随解脱分善，此时即可于三世中获得解脱。随解脱分善是闻思所生慧，其属于身语意三业，于人中才能引生。

加行道所摄的智慧——顺抉择分善的因是随解脱分善，因随福德分善并未以出离心和菩提心摄持，故非解脱之因，也不是断除轮回之因，仅仅是为一己私利而做的善根，真正的随解脱分一定要以出离心摄持，否则不会成为解脱之因。大乘认为真正的入道是从资粮道开始，小乘也是如此，那入道后需要多长时间获得阿罗汉果位呢？需要经过三世，即第一世生起随



解脱分，相当于种下种子，第二世生起顺抉择分善，第三世获得圣道。也有在第二世末尾获得解脱的，即第一世生起出离心，第二世的末尾获得见道。《前世今生论》和《百业经》中也有这种公案，前一世是旁生，由于具足了发心的因缘，下世可以获得阿罗汉果。

随解脱分的本体主要是闻思所生慧。彼之业主要是意业，也即对轮回生起强烈厌离心而想获得解脱的发愿。入小乘资粮道必须以出离心摄持，而入大乘道则要有菩提心，因此，道的核心一定要掌握，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：应该像抓住人的生命要害一样抓住道的核心。若想趋入小乘资粮道，出离心极其重要！满增论师说：一定要具足远离轮回和向往涅槃之心，在此基础上做布施、持戒等善事时，全部会成为解脱之因。甲智论师说：表面所做善事很大，但未以出离心摄持则不能成为解脱之因，若仅做微小善事，而以出离心摄持，也已经成为解脱之因。所以作为真正的修行人，若是小乘必须具足出离心，大乘则必须有菩提心，除大乘、小乘以外再也没有其他的佛法。

随解脱分善根由何者引生呢？最初只有三

洲人类才能引生,《大圆满前行》中说:天人身体无有别解脱之所依,无有闻法的殊胜因缘,只有人中才可以生起随解脱分善根,因此人身比天身殊胜。

戊三、现证真谛之道:

世胜法生无漏忍,缘欲苦生法智同,
缘余苦生类忍智,其余三谛亦复然。

世间胜法位生起无漏法忍,它缘欲界苦谛,之后生起法智。与此相同,缘上界苦谛生起类忍与类智,缘其余三谛亦是如此。

小乘见道与大乘见道的方式基本相同,但小乘见道是预流果,而大乘见道是从一地菩萨开始,在这些方面有很大差别。现证真谛是指现量见到一切万法之本体,也就是说现量见到苦集灭道所摄的十六行相。那瑜伽师获得见谛时,是不是所有欲界中的色受想行识所摄的法全部现量见到呢?实际上,若真正将身体所触、眼睛所见的对境全部见为空性、无我有相当大的困难,因为从有法角度来说,有法是无量无边的,此处的意思是说,首先对任何一法从其总相了知,通过一段时间的修持,对四谛中的无常、无我等道理,生起极其稳固、明显、清



净的定解,这样的智慧即为见道智慧,也称为是现量见到,从此以后不会对柱子生起常有的邪见、我所的邪见、清净的邪见,这就是现量证悟。总的来说,现证真谛就是指一种入定智慧,在这种智慧面前,已经完全通达十六行相之本体,这种智慧的本体就是现证真谛。

现证真谛的方式如何呢?世间胜法位时无间获得见谛,此时首先于自相续中升起无漏忍智。因为已经真正通达无常、苦、空、无我的本体,对此能够忍受,因此称为无漏忍智。其以欲界苦谛为所缘,从而生起法智之智慧。虽然此处对法忍和法智进行了次第性说明,但由于见道为刹那性,十五个行相全部是在一刹那间见到的,这里是从反体不同的角度来说的。

有些人认为:见到苦谛本体即已生起法忍,那法智是不是没有所知了呢?这种说法不合理,因为法智时的见道仍未圆满,而且它对于法忍所执之本体并不舍弃,虽然二者并非次第性产生,但从行相不舍弃的角度来说,可以称为法智,是从所缘对境的角度作的分析。

与缘欲界苦谛而生起的法忍与法智相同,缘上二界苦谛生起类忍与类智。缘集谛等其余三谛各自生起四刹那的法忍与法智也是如此,

即缘欲界集谛生起集法忍和集法智，缘上界生起集类忍和集类智，之后继续缘灭谛和道谛。

现证真谛十六心，三种即称见缘事。
彼与胜法同一地，忍无间智解脱道，
彼前十五刹那间，见未见故称见道。

现证真谛有十六刹那，可分为三种，即见现证、缘现证、事现证。彼与胜法位是同一地，忍是无间道，智属于解脱道，其前十五刹那见到前所未见之真谛，因此称为见道。

根据四谛十六行相的不同，现证圣谛共有十六刹那。若归纳可分为三种，即见现证、缘现证及事现证。见现证是从以无漏智慧现见的角度来讲的，因为现量见到四谛十六行相；缘现证则是以无漏相应智慧缘圣谛，也就是说，在现见十六行相的过程中，有智慧、信心、禅定等心和心所来缘真谛，这就是缘现证；事现证是指当知苦谛、断除集谛、现前灭谛及修持道谛，有注释中说：智慧现见的过程中，心和心所以外的无漏戒、得绳，以及除心心所以外的不相应行同时存在，它们虽然并非亲自现见真谛，也没有缘圣谛，但在了知苦谛、断除集谛时起到一定的作用，所以是事现证。

对于现证真谛的十六刹那，有部宗内部的观点也是不一致的。满增论师的讲义中说，见道有一刹那、四刹那、八刹那，大众部还承许为十二刹那。四刹那是指苦集灭道四谛由四刹那证悟，八刹那则是欲界有四刹那，上二界也有四刹那。世亲论师认为，一刹那的观点并不合理，应该承许为十六刹那，《自释》中引用教证说："诸圣弟子以苦行相思维于苦，以集行相思维于集，以灭行相思维于灭，以道行相思维于道，无漏作意相应于法。"从经中所说之义可以了知，一刹那并不合理，因为佛经中已经明显宣说四谛各有不同行相，比如以无常、苦、空、无我现见苦谛，若仅以某一行相总见四谛则不合理。那经中为什么说一刹那见真谛呢？世亲论师认为，从两个角度可以说为一刹那，一是从事现证的角度，因为断除障碍乃一刹那，二是从获得自在的角度，因现见一谛时，对于其他三谛便已获得自在，从这两个角度来说比较合理。法护部的个别论师也认为一刹那的说法不合理，因为狮子贤论师在《般若八千颂注释》中说：若承认一刹那现见真谛，则四向四果不合理。总的来说，自宗承认以十六刹那现证真谛，如此一来，既符合佛经也符合圣者所

证之境界。

现证圣谛之道依于静虑六地，与胜法位是同一地之故。真正的见道之对治是何者呢？是以八种忍来对治的。因为在无间道时已经完全断除所断，如同将盗贼赶出去一样。八种智不是对治，因为从所断中解脱而获得离得，犹如关上门。

智与忍二者是见道还是修道呢？前十五刹那见到以前从未见到真谛之正道，因此属于见道。第十六刹那时见道已经圆满，故而安立在修道中。大乘观点是十六刹那全部摄为见道。

甲三（现证真谛之补特伽罗）分二：一、宣说分摄；二、结尾。

乙一（宣说分摄）分二：一、离贪者；二、渐次者。

丙一（离贪者）分二：一、向；二、果。

丁一、向：

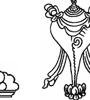
钝根者为随信行，利根者则随法行。
若未以修断所断，及毁一至五所断，
即为第一预流向，灭九断前第二向，
欲界或上离贪者，则是第三不来向。

钝根者称为随信行，利根者则为随法行，若未断除修所断以及摧毁欲界一品至五品修断，即称为第一预流向；断灭欲界九品修断前的六、七、八品者为第二一来向；若已无余断除欲界或上界贪欲，即是第三不来向。

八种圣果，即预流向、预流果、一来向、一来果、无来向、无来果、阿罗汉向、阿罗汉果。此八种圣果按小乘说法均属圣者，按《大乘阿毗达磨》说法，第一个预流向在加行道胜法位也有，其他七个才是圣者。四种圣果中只有一来果和不来果才有离贪者，因离贪者是指以世间修道——息粗相而断除有顶以外其他八地的烦恼。此处从固定次第的角度首先宣说预流向。

见道第十五刹那时，分别将钝根者与利根者称为随信行和随法行。随信行是指跟随他人词句而现证真谛；随法行则随从佛经之义现证真谛。此二者于第十五刹那时，依靠世间道一品修断也未断除，或者，依靠世间道已经摧毁欲界修断的一至五品烦恼，即是第一预流向。若已断除欲界第六、七、八品修惑即是第二一来向。如果已经断除欲界九品修惑或者远离上界贪欲则是第三不来向。







表二:

	见道	修道	
	前十五刹那	第十六刹那解脱道	胜果道
欲惑一品未断及断一至五品	预流向	预流果	一来向
欲惑断六至八品	一来向	一来果	不来向
欲惑断尽至断无所有处惑	不来向	不来果	阿罗汉向

注：见道位不住阿罗汉向，修道位第一刹那不住阿罗汉果。

丁二、果：

向十六刹住彼果，尔时钝根利根者，
分得信解见至名。得果未得胜果道，
未精勤修胜道故，名为住果非为向。

三种向于第十六刹那住于彼果时，钝根者和利根者分别得名为信解和见至。因得果者尚未获得胜果道，而且未精勤修持胜果之道的缘故，只名为住果而非后果之向。

预流向、一来向、不来向的随信行与随法行两种补特伽罗住第十六刹那时，分别获得预流果、一来果、不来果，它们所证无有不同，均为十六刹那，但所断除烦恼方面并不相同，因此获得了一来果、不来果等不同名称。此时，钝根者依靠其更为广大的信心获得果位，故称为信解者。而利根者依靠自己增上的智慧获得果位，因此叫做见至者。

断除欲界一至五品修断者住地第十六刹那时，有些既是预流果也是一来向，有些则只是预流果而不是一来向，这是什么原因呢?

一般来说，向与果之间的关系是这样的，比如一来果，它分为一来果和一来胜果，而预流果也有果和胜果。若获得预流果之后，仍想断除此果以外的烦恼，并且精进修持，这时既是预流果也是一来向，或者也可以称为预流胜果；若无有断除烦恼之心，那仅称为预流果而不叫做一来向，因此胜果与后面的向实际是一体的。也有另外一种情况，比如一位一来果圣者，若精勤断除下一品烦恼，则也可以称为不来向或者一来胜果；若不愿精勤断除下一品烦恼，就是一来果而不是不来向。也就是说，四果中前三果均有果与胜果之分，比如预流果、预流胜果，预流胜果实际就是一来向；一来果和一来胜果，一来胜果也即不来向；最后的不来胜果即是阿罗汉向，但没有阿罗汉胜果的说法。

《大圆满心性休息大车疏》中分大乘僧众与小乘僧众，小乘僧众也分为凡夫僧众和圣者僧众，圣者僧众即四果四向，凡夫僧众是指四个比丘以上，或者包括居士在内也叫做凡夫僧

众，无垢光尊者说他们是功德之田故；大乘的圣者僧众就是文殊、普贤等具有断证功德的菩萨。从小乘的圣者僧众来讲，可分为离贪者和渐次者两种。虽然大乘也有离贪者的说法，但也只是随顺小乘说法而安立的，大乘自宗并不承认离贪者。大乘究竟观点只承认渐次者，不承认离贪者，因为烦恼真正要断除，必须要升起出世间对治的违品，依靠世间道只能将烦恼压制。经部以上并不承认依靠世间道能够断除烦恼，只有出世间道——见道之后才能真正断除。但有部认为依靠世间道断除烦恼的圣者，也即离贪阿罗汉不会退失，他的境界特别稳固，因此离贪者一定要通过世间道断除修断。

丙二（渐次者）分二：一、相；二、具相之补特伽罗。

丁一、相：

地地功过各分九，上中下品各三种。

每一地的功与过各自皆分为九种，即上、中、下各分三种。

此处的“功”即智慧，“过”指所断。为什么叫做渐次者呢？以前通过世间道仅使烦恼得以减轻，却根本未断除烦恼，直至见谛之后，





才次第断除烦恼而获得四果，这就是渐次者。

为何说无有出世间智慧则无法断除烦恼呢？因所断与对治均按顺序存在。也就是说，欲界修断烦恼可分九品，一禅至有顶之间每一地均有上、中、下三品所断过患，而每一品各自又分为上、中、下三品，因此九地共有八十一种所断。与此相同，能对治的功德——无间道与解脱道之修道也各有九九八十一种，实际真正能够断除烦恼的是无间道，否则金刚喻定也无法安立。那么，以对治如何断除所断呢？以下品道生起而灭尽上品所断，也即以比较粗大的智慧断除粗大的烦恼，同理，相续中最细微的烦恼需要最高的智慧来断除，就好像在火的旁边，粗大的水很容易蒸发，而细微水渍则需要最旺的火才会消失一样。

丁二（具相之补特伽罗）分四：一、预流；二、一来；三、不来；四、阿罗汉。

戊一、预流：

尚未断除修所断，如是住果极七返，
解脱欲界三四品，二三世生家家者，
摧毁一至五品间。

尚未断除修断而住于预流果者，称之为极七返。若





已断除欲界三品或四品修断，则分别于三世或二世中转生，此即称为家家者。摧毁欲界一至五品修断是预流胜果。

以前修断丝毫也未断除，但已经证悟十六刹那的住预流果者，称为极七返，也就是还要在天界、人间各转生七次，这有两种说法，一种是说最久需要转七次，一种是必须要转生七次。在极七返的最末尾是一来果，之后即获得不来果和阿罗汉果，从此之后再不转生。按照宗喀巴大师的二十僧伽来讲，极七返具有三个特点：证悟十六行相、需投生七次、修断未断除。那为什么要转生七次呢？《自释》中以七步蛇作为比喻，被这种蛇咬中以后，走七步必定会死，因为它有一种不共的能力。同样，由其定业所致，必定会投生七次。

若欲界当中的三品修断已经断除，则于三世中投生，若断除四品者于二世中投生，这样的圣者叫做家家者。"家"是指人的家或者天的家。他们有些在天界中转生，有些在人间转生。极七返与家家者在所断方面稍有不同；所证方面相同，皆是证悟十六刹；投生方面不同，一者转生七次，一者转生二或三次。

若已经摧毁欲界一至五品修断则是另一种

预流胜果，也就是一来向。极七返与家家者并未获得预流胜果。预流胜果若只断四品时，与家家者是否有差别呢？有差别，家家者必定还要转生两世，但预流胜果不一定会转生，没有固定的时间限制。

戊二（一来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦为第二果之向。

预流胜果也即是第二一来向，需要返回欲界一次。

己二、果：

灭尽六品一来果，灭尽七品八品过，
亦名一生与一间。

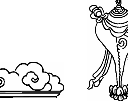
欲界六品修断已经断除者即一来果者。灭尽七品修断后，因还有一生即获得阿罗汉果，故称一生一来果；灭尽八品修断则还有一品烦恼相隔就会获得不来果，因此称为一间一来果。

戊三（不来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦是第三果之向。

一来胜果就是指不再来欲界中，也即第三不来向。




己二（果）分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

灭尽九品不来果。

欲界九品修惑全部灭尽后，再也不来欲界，因此称为不来果。

蒋阳洛德旺波尊者的讲义中说，欲界以及上界的烦恼全部灭尽。有些注释中说，不来果者已经断除自地所有遍行烦恼，因此自地和下地再也不来，比如以欲界身份获得不来果，则再不会来欲界；若色界身份获得不来果，就再也不会来欲界和色界。

下面在分析不来果时，没有讲到欲界的情况，因为欲界九品烦恼全部断除，已经超离欲界。

庚二（别说）分三：一、分类；二、轮番修；三、宣说身现证。

辛一（分类）分二：一、真实分类；二、意义之差别。

壬一、真实分类：

中生有行及无行，趋般涅槃诸上流，
轮修禅往色究竟。彼超半超与遍殁。
余往有顶无色四，他者此生趋涅槃。

行色界的有中般、生般、有行般、无行般、上流五种涅槃，上流涅槃中有喜胜观者，其通过轮番修持而生往色究竟天，它又分为全超、半超、遍殁三种；喜寂止者前往有顶涅槃。无色界中除中般涅槃以外共有四种。欲界获得不来果者即于此处涅槃。

此处按照小乘《俱舍论》的方法对不来果进行分类。不来果者有行欲界、色界、无色界三种。行色界也分五种，中般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃与上流涅槃。行无色界分为四种，即行色界的五种中，除中般涅槃以外，因无色界无有中有。除行色界与行无色界以外的其他不来果者不行于他处，如舍利子、目犍连等均在欲界获得不来果，之后获得阿罗汉果，然后于欲界示现涅槃，不再前往他处。

什么叫中般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃与上流涅槃呢？首先以行色界不来果者为例。中般涅槃，获得不来果者首先依靠禅定转生于色界，中有时于色界十六处[18]获得涅槃或者说获得阿罗汉果位。那是有余涅槃还是无余涅槃呢？《自释》中并不明显，只是说其他果属于有余涅槃，这也间接说明中般涅槃应该属于无余涅槃。有论师说，说此为无余涅槃

[18] 此中不包括大梵天，因大梵天的慢心很重，依此心不能获得圣者果位。




是由于与无余接近之故。全知果仁巴认为，此业由满业所感，因此属于无余涅槃也是合理的。生般涅槃，于中有时未获得涅槃，而转生于除大梵天以外的色界十六处，依其前世之修行和精进力，转生色界后立刻获得生般涅槃。有行般涅槃，“有行”是勤作、精进之义，也是于十六处中转生，但成长后通过自己的精进，阿罗汉道自然而然于相续中产生。无行般涅槃，与有行般涅槃不同之处即是不需依靠勤作，仅依靠自己前世修道的力量，今生无勤获得涅槃。上流涅槃，比如以欲界身份获得不来果，但依此不能获得阿罗汉果位，需要再次转生才可获得，分为喜胜观者与喜寂止者两种。

喜胜观者，通过因之途径[19]不同而进行轮番修持，最后通过果之途径转生色界最高处，于色究竟天涅槃。此处与前面所说的四种般涅槃有差别，因为前面四种除大梵天以外的十六处中，包括色究竟天均可直接于彼处涅槃，但这里首先需要转生于他处，最后再转生于色究竟天涅槃。这也分为全超、半超与遍殁三种。全超是指完全超越梵众天等处而直接前往色究竟

[19] 因之途径：指因禅定。禅定分因禅定和果禅定两种，下文的果之途径即指果禅定。





天，如以欲界身份通过四静虑的禅定进行修持后可以转生无热恼天，由于生起下一禅的染污定[20]，于是从无热恼天的圣者果位中退失而转生到一禅的梵众天或梵辅天当中，经过再次修持后大幅度超越四禅十五处，直接到达最高的色究竟天而获得阿罗汉果位，有些注疏中说三世后获得阿罗汉果位。因此虽然获得不来果，但只是不来欲界，还要再次到一禅来，之后才于色究竟天现前阿罗汉果位。半超，不能完全超越梵众天等处，需要首先转生无热恼天，于此处修持全超而转生色究竟天获得阿罗汉果，也即首先在欲界中修持禅定，然后转生在色界任何一处，于此产生一禅的染污性烦恼，于是死后转生于一禅，通过修持后转生于色究竟天下面的无热恼天或无烦天，于此处死后再到色究竟天涅槃。遍殁，依次投生于色界除大梵天以外的十六处，最后于色究竟天获得阿罗汉果，这一种比较慢，因为首先通过修持转生色界并从此退失后，需要在色界的每一处转生，直到色究竟天时获得阿罗汉果位，由于在十六处中皆得过涅槃，因此称为遍殁。

喜寂止者，喜欢轮番修持因禅定之智慧无

[20] 禅定分染污禅定、清净禅定、无漏禅定三种。





漏法以外的寂止，从一禅到四禅之间的一切凡夫地均一一经过[21]，然后直接或者超越而到达无色界，最后于有顶获得阿罗汉果位。此处有顶是从身份来讲，因无色界的心不明显，依此不能获得阿罗汉果位，但以有顶身份可以获得阿罗汉果。这里为何不称为行无色界呢？大乘《般若经》等经典中说：由于未摧毁色界烦恼，而仅是经过色界，因行无色界者必须已经摧毁色界烦恼，因此不包括于行无色界中。

此处主要判断不来果，本论的分类与大乘基本相同，只是小乘有一些独特观点。

壬二、意义之差别：

中生上流各分三，行于色界说九种，
彼等别由业根惑。其中上流未分类，
则许为七善士趣，行善断恶不还故。

中般涅槃、生般涅槃与上流涅槃每一种又可分为三种，因而行色界的不来果有九种，其差别是由业力、根基、烦恼不同所致。若不对上流涅槃进行分类，则承许为七善士趣，因其具足行善、断恶、行往上界不再返回的三个条件之故。

[21] 净居五天属于圣者所居处，从圣者中退失而转生到无色界的情况是没有的，因此不经过净居五天。



佛经中讲到行色界的不来果有九种，那是如何分类的呢？第一类是指中般涅槃，它通过火星的比喻可分为迅速、非速与经久涅槃三种，比如火星跳到空中马上就会消失一样，有些不来果圣者现前中阴身后立刻会获得阿罗汉果位，时间特别快速，因此称为迅速涅槃；或者，铁匠烧制铁具时所发出的火星，它跳跃到空中会停留一段时间才熄灭，同样，在中阴阶段停留一段时间才获得阿罗汉果位者即称为非速涅槃；如同烧铁的火星将要落地而未落地时会熄灭一样，中阴阶段快要结束时获得涅槃称为经久涅槃。第二类是生般涅槃，前面将生般涅槃与有行涅槃、无行涅槃分开来讲，但此处将此二者包括在生般涅槃当中，也即分成生即般涅槃、有行般涅槃与无行般涅槃三种，这只是佛经分类不同而已，无有其他差别。第三类上流涅槃分全超、半超、遍殁三种。

这九种不来果者的差别是以其各自业力、根基以及烦恼的不同安立的。首先从业力来分，其中中般涅槃所包括的三种是顺现法受业，也就是即生造业即生受报，因按有部观点，中阴包括在生有之中，所以属于顺现法受业；三种生般涅槃是前世造业，下一世感受，因此属于



顺次生受业；全超、半超、遍殁均属于顺后受业，因为它们均是于几世当中获得阿罗汉果位。其次从根基来分，第一类属于利根，第二类是中根，第三类是钝根。从烦恼来讲，此三类分别是烦恼薄弱、烦恼中等、烦恼深重。其中以根基和烦恼来分时，各自又可分为上、中、下三品，比如，第一类利根可分为上上、上中、上下三类，第二类中根也可分为中上、中中、中下三类，其他均可依此类推。

经中说到的“七善士趣”是指何者呢？善士趣是补特伽罗的一种专用名称，即七种不来果圣者，也就是上述九类当中，对上流涅槃不作分类，即可承许为七善士趣。那有学具贪者和无学道为什么不称为善士趣呢？之所以称为善士趣，需要具足行持善法、断除恶业、去往上界不再返回三种条件。而有学具贪者虽然具足前两个条件，但不具备第三个条件，所以不称为善士趣。无学道三种条件全部具足，但因其已经脱离六趣，所以不能将其安立为趣。

欲界命终之圣者，无有趋往其余界，

彼与转生上界者，无有遍失不炼根。

在欲界命终的圣者不会再前往其他界，其与转生于上二界的圣者均不会出现遍失，而且也不依靠炼根。

如果前世已经现见真谛而获得预流果，然后即生再次转生欲界人、天之中，并且获得不来果，那此圣者是否具足上述分类呢？不具足，在这种情况下会于欲界中即生获得阿罗汉果，并不会前往他处。实际这与前面所讲的家家生类似，但这里只有前世与今世两次即可获得阿罗汉果位，而家家生需要两世或三世。为何不会再前往其他处呢？因其厌离心极其强烈，不愿再前往他处，如同眼睛进入毛发而想尽快取出一样，圣者以强烈的厌离心想在尽快时间内获得果位。

但是，佛经中说，帝释天在三十三天获得预流果时，在释迦牟尼佛面前发愿：“愿我能够在欲界获得不来果，之后获得阿罗汉果位，否则，愿我能够转生到色究竟天。”佛答以“善哉”而并未制止他。这样的发愿是否合理呢？小乘认为这不合理，《自释》中说：“彼由不了对法相故，为令喜故佛亦不遮。”那这样的话，帝释天虽然不了知对法，释迦牟尼佛应该知道，佛陀为何说“善哉”呢？有部论师对此回答：释迦牟尼佛虽然了知，但为了安慰帝释天，使其生起欢喜心而如此称赞。宗喀巴大师认为小乘的回答不合理，其实释迦牟尼佛制止帝释天也

可以，但未作制止是因为小乘《俱舍论》的说法只是从大多数角度进行的宣说，而欲界命终的圣者也有转生色界的情况，所以本论是以主要而言的。

于欲界命终之圣者与转生上二界的圣者不会出现遍失与炼根的情况，因其于生生世世修持圣道，已经十分稳固，故不会出现遍失；通过累劫的修持圣道，根基已经完全成熟，因此也不必炼根。那为何阿罗汉等会出现退失的情况呢？有注疏中说，这些退失圣者的身体所依属于欲界，而心之所依属于上界，这样即会出现不稳固的状况，所以会出现遍失与退失。

辛二、轮番修：

最初轮修第四禅，刹那相杂而成就，
为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修。
断除五品唯转生，色界五净居天处。

最初时轮番修持第四禅，三刹那之间相杂而修后即已经成就正行，为了转生净居天、获得现法乐住以及畏惧烦恼的缘故而如此修持。因轮番修持五品静虑而依次转生到五净居天。

不来果或阿罗汉果的修行人在最初未生起禅定境界时，依靠第四禅正行而进行轮番修持。



由于很容易生起功德而成为易道，而且已经远离八种过患，可与有漏禅定轮番修持，所以依靠第四禅。那究竟如何修呢？首先修持十六行相当中具有无我、无常等特性的四禅无漏禅定，然后修粗息相的有漏禅定，接下来再修无漏相续，如是三次轮番后即能入定，之后二刹那修无漏、二刹那修有漏、二刹那修无漏，此一刹那或二刹那的修持属于轮番修之加行。有部认为，若这样的三刹那能够融会一体，于一刹那间入定，即为最高的禅定境界，其中前二刹那如同无间道，第三刹那相当于解脱道。但世亲论师不赞同这种观点，他认为只有佛陀才可以有这种境界，不来果的圣者很难做到，也就是说，见与修有所不同，见十六刹那是从反体的角度将一刹那这样分开进行宣说，但修持时，先修无漏、再修有漏、又修无漏，这时可以从成事刹那的角度来说，但若是时际刹那就很难解释。

轮番修的所依是这样的，首先是三洲人类通过轮番修持获得第四静虑，通过串习第四静虑，自然而然可以轮番修持下三静虑。

为何要进行轮番修持呢？有三个原因，即为了转生净居天、获得现法乐住之等持、畏惧烦恼耽著禅味。若是利根阿罗汉仅仅为获得现

法乐住这种不可思议的等持而修，他既不想转生净居天，也不会畏惧烦恼耽著禅味；钝根阿罗汉虽然不想转生净居天，但由于其禅定会退失，因此害怕自相续生起烦恼而进行轮番修；钝根不来果则以上述三种原因进行轮番修持。

为什么称为五净居天呢？由于因之禅定有五种，所转生之处必有五个。也就是说，因等持分下、中、上、极上、最上品五种，即一刹那无漏、一刹那有漏、一刹那无漏为下品；上述次第反复两次，先是一无漏、一有漏、一无漏，再修一无漏、一有漏、一无漏，这样六心现前为中品；上品是三无漏、三有漏、三无漏，有九心现前；极上品为四无漏、四有漏、四无漏，共十二心现前；最上品为五无漏、五有漏、五无漏，有十五心现前，若想转生色究竟天，一定要修最上品的等持。有论师认为，净居天有五处是由于信根等五根而导致的，但满增论师认为，五根如同堆在一起的草一样不能分开，所以这种说法不合理。

辛三、宣说身现证：

获得灭定不来者，承许彼为身现证。

获得灭尽定的不来果圣者即承许为身现证。

大乘《现观庄严论》中说，身现证属于不来果。但身现证与上述所说到的不来果有所差别。身现证是指在获得灭尽定时，所有心和心所灭尽，依靠这样的身体获得寂灭法。此灭法与真正的涅槃相似，因其二者在所断方面无有差别，但所证方面有差别。一般大乘阿罗汉也有这样的，比如迦叶尊者将佛教传承交付于阿难尊者后，于鸡足山入定，直到弥勒佛出世时才出定。

下面是讲无学道，按小乘观点，无学道有两个，即阿罗汉和佛陀。

戊四（阿罗汉）分二：一、向；二、果。

己一、向：

灭至有顶八品间，皆为阿罗汉之向，
断第九品无间道，彼即金刚喻等持。

不来果者灭尽有顶八品过患之间皆为阿罗汉向，断除九品烦恼的无间道也即金刚喻等持。

无色界中最高的禅定即为有顶，其烦恼也分九品，灭尽初禅上上品修断，直至有顶的前八品烦恼灭尽之间称为阿罗汉向或者不来胜果。有顶中最细微的第九品烦恼由金刚喻等持灭尽，由于第九品烦恼必定灭尽，而且无有任

何障碍，此极其细微的瞬间称为无间道。所有无间道当中，金刚喻定最为殊胜。

有部认为金刚喻定属于有学道，它能摧毁三界一切所断，但并非真正去断，因为金刚喻定直接的所断是有顶最细微的第九品烦恼，但从间接或从能力角度来讲，它能够断除三界所有的烦恼。麦彭仁波切在《智者入门》中将金刚喻定安立为无学道，无学道也分为加行、正行、后行。《心性休息大车疏》中也讲到金刚喻定属于无学道。因此，大乘中认为金刚喻定在十地末尾出现，而小乘认为金刚喻定是在不来果的末尾出现。

己二（果）分七：一、真实宣说果；二、旁述断除所断之理；三、智之生理；四、沙门之摄义；五、梵轮；六、沙门果之得法；七、阿罗汉之分类。

庚一、真实宣说果：

彼灭得生尽智时，称为无学阿罗汉。

灭除一切烦恼、获得尽智与无生智时即称为无学道或阿罗汉。

按有部观点，当阿罗汉向者以金刚喻定灭尽三界中最细微的有顶下下品修断之得绳，并

且生起尽智与无生智时，由于所断与所证皆已圆满，从此不再需要修学，所以称为无学者。因为已经圆满自利，之后便可利他，所以也叫做阿罗汉，从此以后，成为凡夫以及有学道之应供处，《花鬘论》中说：无学道可以成为人天应供处，因其相续中具足功德之故。

庚二（旁述断除所断之理）分三：一、以何道断何地之所断；二、以何地断何地之所断；三、世间道之所缘。

辛一、以何道断何地之所断：

有顶离贪依出世，其余地则依二种，
依世间道离贪圣，彼之离得亦有二。
有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故。
解脱有顶之一半，生起上禅同不具。

有顶中若远离贪欲需要依靠出世间道，其他八地则需依靠两种，而依靠世间道离贪的圣者相续中具有二种离得。有些论师认为依靠出世间道也是如此，因为舍弃无漏离得而且不具烦恼之故。并非如此，解脱有顶九品烦恼之一半者以及生起上禅境界者都不具足烦恼。

此处的道是指世间道与出世间道。小乘认为除有顶以外，以世间道与出世间道皆可断除烦恼。那以何种道远离有顶之贪呢？以世间道

不能远离有顶之贪，因有顶在世间道中最高，其上再没有世间道能够作为对治；自地也不能作为自地的对治，因为如果依靠世间道则自地烦恼还会增长；空无边处、识无边处较有顶下劣，故不能对治有顶烦恼。除有顶以外的欲界、色界四禅、三无色通过出世间道——观十六行相，以及世间道的粗息相均可断除烦恼。

有部认为，以世间道远离贪欲的凡夫相续中只具足有漏离得，其境界相对来说比较不稳固；圣者相续中则具足有漏和无漏两个离得，因其依靠世间道断除贪欲，故具足有漏离得，由于获得了无漏智慧也具足无漏离得，所以，以世间道断除所断比较稳固。

有部的个别论师说：依靠世间道离贪可以具足两种离得，同样以出世间道离贪的圣者相续中，也应该具足有漏、无漏两种离得，否则，钝根不来果者依靠出世间道远离空无边处以下的贪欲，那他在炼根时应该具有空无边处的烦恼，因为炼根时已经舍弃钝根的无漏离得，而当时并不存在有漏离得，因此这位不来果圣者相续中应该具足前面的烦恼，不具足离得之故。但这一点不合理，因为炼根之后的圣者虽然已经舍弃无漏离得但并不具有烦恼，所以他们相

续中应该具有有漏离得。

经部宗对此观点进行破斥。并非如此，比如有顶中已经断除七品烦恼，通过炼根而到达第八品，此时已舍弃无漏离得，因有漏离得并非有顶之对治，所以其相续中也无法获得有漏离得，但他们并不具足已经远离的烦恼。另外，一位欲界凡夫依靠世间道获得第一禅，这时若生起二禅等境界，则欲界的离得通过转地而舍弃，若按照汝宗观点，则其相续中也应具有欲界烦恼，但实际上，他已经不再具足欲界烦恼，否则他不会转生到色界。经部宗说：世间道只具足压制烦恼的能力，出世间道则有断除烦恼种子的能力，这样宣说合情合理，而你们所谓的离得实在让人摸不着头脑。

辛二、以何地断何地之所断：

依于无漏未至定，能离一切地之贪。
胜三地由未至定，或禅生末解脱道，
上地非由未至定，圣八能胜自上地。

依靠无漏未至定可远离一切地之烦恼。胜伏欲界、一禅、二禅此三地时，钝根者与利根者分别由未至定、正禅中生起末解脱道，四禅以上并非由未至定生起末解脱道。圣者以八种无漏静虑可胜伏自地及上地之烦恼。



无漏本体之未至定地可远离九地之贪，如一禅无漏未至定于自相续生起时，欲界烦恼、自地烦恼乃至无色界之间，包括有顶在内的一切烦恼皆可断除，因为无漏未至定是三有的对治。有人以此颂作为根据，说《俱舍论》属于顿悟法门，因为依靠未至定，在一瞬间可以断除三界的一切烦恼，比如一个凡夫经过修持获得预流果时，无需经由一来果与不来果，而是依靠一禅未至定直接趋入阿罗汉果位，按小乘自宗来讲，这种情况属于顿悟。

通过未至定生起无漏智慧断除一切贪欲时，称为末解脱道。比如欲界最后的九品烦恼全部断尽即为欲界末解脱道；若一禅一切烦恼断尽而生起解脱智慧，则称为末解脱道智慧。这样一来，若以未至定从下地离贪的末解脱道是未至定的本性，还是正禅的本性呢？若是一位利根者，以未至定胜过欲界、一禅与二禅之烦恼时，末解脱道从正禅中生起，因未至定之舍受可无有障碍地转移为正禅之意乐受与身乐受；钝根者并非如此，他在胜伏烦恼的过程中，未至定的舍受无法转移，因此其末解脱道仍属于未至定的本体。远离三禅贪欲需要第四禅的未至定，也即三禅的末解脱道由四禅未至定中

生起。四禅以上的末解脱道均由正禅中产生，因四禅全部为舍受，不需观待勤作可自然而然生起。

圣者依靠八地可胜伏自地与上地烦恼，也即色界四禅、无色界下三静虑，其中第一禅分殊胜禅与殊胜正禅，整个三界中只有这八地可以胜过自地与上地之烦恼。比如无色界最高的有顶无有其他的对治，但依靠无所有处之正禅即可断除有顶烦恼。这里说“不能”胜伏下地烦恼，实际上，下地烦恼已经在未至定时断除，不必再断，因此说不能断除下地烦恼。

辛三、世间道之所缘：

世间解脱无间道，依次而缘上下地，
即为静等粗等相。

世间的解脱道与无间道按照次第分别缘上地和下地，也即解脱道缘上地所具足的善妙、清净、出离之行相；因下地观待上地而需要勤作，故无间道缘粗、劣、障三行相。

庚三、智之生理：

不动尽智起无生，否则尽智无学见，
彼诸罗汉皆具足。



不动法阿罗汉在生起尽智后，会随之出现无生智，其他阿罗汉在生起尽智后只是生起无学见，它们在所有阿罗汉的相续中具足。

尽智生起后，会无间生起什么智呢？阿罗汉有六种，其中不动法利根阿罗汉不会退失，尽智[22]生起后，烦恼再不会产生的无生智[23]会无间产生。非为不动种性的阿罗汉，尽智中不会生起无生智，所产生的只是尽智相续和无学见。所谓的无学正见一切阿罗汉皆可生起，但不动法阿罗汉随无生智而生。

庚四、沙门之摄义：

沙门之性无垢道，果即有为无为法，
彼等各有八十九，解脱道及一切灭。

沙门之性是指无垢无间道，其果是有为法与无为法，它们各自皆有八十九种，分别是解脱道以及灭尽所断之灭法。

“性”有方便之义。“沙门”，《毗奈耶经》中说，行持沙门四法之人称为沙门。此处则是

[22] 尽智：克什米尔论师承许，对一切谛“我已遍知苦、我已断除集、我已现前灭、我已修持道”，此等入定证悟依靠后得来确定。

[23] 无生智：克什米尔论师承许，对一切谛“遍知苦谛亦无所知、断除集谛亦无所断、现前灭谛亦无所现、修持道谛亦无所修”，依靠后得来决定即为无生智。

指沙门四果，也即彻底息灭各种烦恼之相续的圣者补特伽罗。那何为沙门之性？能直接得果之无垢无间道，依此可以直接息灭烦恼，于自相续中获得圣果。何为沙门之果？即解脱道的有为法，指所得之功德；远离所断的无为法，也就是灭尽一切烦恼的灭法。对每一果若作广说，则各有八十九种，是哪些呢？见断有八类，即八种类智，因法智属于无间道而未到达解脱道，所以不包括在内；九地有八十一种修断，见修共有八十九种所断。沙门之性是指能断除上述见修所断的八十九种无间道，沙门之果即有为法的八十九种解脱道以及灭尽所断的八十九种无为法。因此，有为无为之果共有一百七十八种。

有五因故立四果，果前舍道得胜果，
总集灭法得八智，以及获得十六相。

以五种原因安立四果，五因即果之前舍弃向道、获得胜果、得到总集灭法的一个得绳、获得八种智、完整获得十六行相。

既然沙门的有为无为之果共有一百七十八个，此处为何说为四果呢？安立四果是因其各自完整具足五因之故。是哪五因呢？一、在果之前舍弃向道，比如获得预流果时，已经舍弃预流向；二、证得胜果，若只证得初果则不能

安立为果；三、得到总集灭尽所断的一个得绳，也即见道所有见断断尽之解脱道的众多灭法综合起来的一个得绳；四、同时获得八智，即缘上界与下界的法智和类智，比如离贪者虽依靠世间道断除烦恼，但若无有出世间见道所生的此八智，则无法安立为果；五、完整获得无常等智慧之十六相，有注疏中说这是经过见道的标志，十六行相圆满具足则见道圆满，有部虽然认为第十六行相属于修道，但十六行相未圆满则见道不会圆满。预流向不能安立为果，因其不具足第十六行相；一来向、不来向、阿罗汉向虽然圆满具足八种智与十六行相，但无有前三因，所以也不能称为果。

以上是有部观点，按照《瑜伽师地论》当中声闻地的观点来讲，若断除转生恶趣之因，即安立为预流果；断除连续转生为人与天之烦恼因，安立一来果；断除欲界烦恼，于色界中可以转生，即安立为不来果；断除三界之因与习气则安立为阿罗汉果。

以世间道得果者，混杂持无漏得故。

以世间道获得一来果或不来果者，将有漏离系果与无漏离得融为一体而获得，因此也可称为沙门果。

既然只有在无漏无间道时才会获得总集之





灭法，那离贪者以世间道断除修断所获得的一来果与不来果是否为沙门果呢？是沙门果。实际并非仅仅依靠世间道获得一来果与不来果，而是通过世间道断除修断所获得的有漏离系果与通过见道十六行相获得的无漏离得二者混为一体。意思就是说，以世间道修持时所获得的有漏离得总集起来，与无漏离得融为一体而修持，所以可以称为是沙门果。

庚五、梵轮：

彼名梵性即梵净，亦为梵轮梵转故，
所谓法轮为见道，迅速行等具辐等。

沙门性中的无漏无间道是梵净之故，也称梵性；亦叫做梵轮，由梵天所转之故。所谓法轮即为见道，因其具足迅速和运行等特点，妙音尊者认为，具足轮辐等之缘故，才将其称为法轮。

获得见道时的无漏无间道也叫做梵性，由于断除烦恼，十分清净也即是梵净。也叫做梵轮，表面看来是梵天之轮，但此处“梵”指出有坏[24]佛陀，“轮”即转法轮，因为释迦牟尼佛初成道时不愿转法轮，梵天与帝释天供养法轮、

[24] 出有坏：“有”即三有，“坏”是毁坏，“出有坏”指具足四种功德、摧毁六种所断。



海螺以作祈请，佛陀才开始转法轮。《三戒论》当中佛初转法轮的缘起讲得非常详细。为什么称为梵轮呢？就像车轮通过发动可以在大地上运转一样，佛法通过佛陀的威力于众生相续中不断轮转，使佛陀所证悟的境界一直不停地轮转，此即为转法轮。这里的法有证法和教法两种，其中证法的转法轮，是指一个传承上师相续中的证悟境界传递到弟子相续中，这样接连不断的流传；教法则通过补特伽罗耳传，人与人之间无有间断向下流传。《自释》中说：“于所化生身中转故。”

那所转的法轮究竟是何者呢？有部认为，真正的转法轮是指获得见道或者所传之法为见道之法，才能称为转。为什么见道才是真正的转法轮呢？佛初转法轮有五比丘以及八万天子现见真谛，此时，整个天界到处都开始宣扬，“释迦牟尼佛出世了，并且已经开始转法轮”，因此佛经中将法轮安立为见谛的原因即是如此。那资粮道与加行道是否属于转法轮呢？对《现观庄严论》作注疏的法友论师说：资粮道与加行道可以说是法轮，但真正的法轮应为见谛。此处有些不同观点，世亲论师在颂词中将法轮安立为见道，但《自释》中却说“一切道”，也即见




道、修道以上。满增论师与甲智论师说：世亲论师所说的一切道是指见道、修道、无学道。因此世亲论师站在经部观点时也承认见道、修道、无学道均属于转法轮。那为什么佛经中说释迦牟尼佛第一转法轮时转法轮，并未说见道、修道、无学道呢？满增论师认为，这是从初转的角度来说，因初转法轮时，有五比丘及八万天子获得了见道，依此来讲，安立为转法轮，实际修道和无学道均可包括其中。从大乘角度，都承认见道、修道、无学道属于法轮，但由于资粮道与加行道是见谛之因，所以也可以称为转法轮。

《自释》中还从十二行相进行分析，何为十二行相？如云：“谓此是苦，此是集，此是灭，此是道。此应遍知，此应永断，此应作证，此应修习。此已遍知，此已永断，此已作证，此已修习。”为什么称为转呢？如“由此法门往他相续令解义故”。

以前上师如意宝也说过，格鲁派在每年元月十五号——宗喀巴大师圆寂的日子，会举行盛大的法会、辩论，他们就专门围绕转法轮和发菩提心两个问题进行精彩的辩论，我们学院的一些辩论场合以及大法会中也经常以此作为辩论的主题。



为何称为法轮呢？因为与转轮王的七宝之一——宝轮相似，所以称为法轮。如何相似呢？宝轮具有迅速运行、离一处而往另一处、胜伏未伏者、镇服已伏者、腾空而起、降落低处五种特点。同样，见道也具足上述五种特点，以非常速疾之行舍弃缘前十五行相真谛的智与忍，趋入第十六行相；以无间道胜伏未胜伏之见断；以解脱道受持离得而镇服已胜伏者；超越上界之圣谛，即以解脱道缘上地；降至欲界之圣谛，即以无间道缘下地。妙音尊者则认为，因见道八正道与宝轮之轮辐、轮毂、轮辋相同的缘故，所以称之为法轮，其中慧学的正见、正思维、正勤、正念如同轮辐，正定如同轮之边缘——轮辋，戒学的正语、正业、正命正如轮子的中央部分——轮毂，因为戒学是定学与慧学之所依。《大乘阿毗达磨》认为法轮与七觉支相对应，但此处认为法轮即为见道，而八正道属于见道功德，故与八正道对应。

庚六、沙门果得法：

欲界中获前三果，末果则由三界得，
此无见道无出离，经云此始彼究竟。

欲界中可以获得前三果，阿罗汉果于三界中皆可得



到。上二界无有见道，因其无有出离心之故，佛经中说，见道是以欲界为开端，上界为究竟。

沙门果于何界中获得呢？预流果、一来果、不来果三者只能于欲界中获得，阿罗汉果可以在三界中获得。

离贪不来果依靠上二界的身份断除修断，那为什么不能在上界获得果位呢？佛经中说：中般涅槃至上流之间的五种补特伽罗以欲界作为见道的开端，于上界究竟。而且，上二界的有情贪执禅乐，无有苦受，以此必定不会产生厌离心，所以不会于其相续中出现圣道。正因为如此，生活的挫折与痛苦常常是修行的一个很好助缘，尤其是修行好的人，违缘越多其境界也会越来越高，如同森林起火一样，树木越多，火焰就会越茂盛。

庚七（阿罗汉之分类）分四：一、真实分类；二、法之差别；三、退失之分类；四、别说转根之理。

辛一、真实分类：

许阿罗汉有六种，前五以信胜解生，
彼等解脱观待时，不动法者不动摇，
故彼不待时解脱，彼由见至因所生。

承许阿罗汉有六种，其中前五种为钝根，以信解而生，他们的解脱需要观待时间；第六种不动法阿罗汉根本不会动摇，故其不观待时间因缘即会获得解脱，因其由见至所产生。

既然说不动法阿罗汉从尽智中产生无生智，而其他阿罗汉则从尽智中产生无学见，那阿罗汉究竟分多少种呢？有六种，即退法罗汉、思法罗汉、护法罗汉、安住法罗汉、堪达法罗汉与不动法罗汉。退法罗汉：即使遇到微小违缘也会导致从证悟中退失；思法罗汉：因担心自己的境界会退失而在未退失之前思维死亡；护法罗汉：因害怕退失而随时随地守护自己的根门；安住法罗汉：虽以微小违缘不会退失，但以比较大的违缘会导致于证悟中动摇；堪达法罗汉：其本为钝根，但通过炼根而成为利根，不论遇到任何违缘皆不会退失；不动法罗汉：因是利根者，故证悟后再不会退失。其中前五种阿罗汉属于待时解脱，因为他们的心解脱、现前等持需要观待顺缘资具、无病、对境之差别等；第六不动法罗汉不会因烦恼等因缘退失，所以是不待时解脱，为何称为不动呢？因其前世对善法的修行具足恒时精进与恭敬精进，若仅具足其中一者即成为中根者，若二者均不具

足则成为钝根者。所以，有部认为，根据前世是否具足精进行，可以分钝根与利根两种，因为由不同的因中必定产生不同的果。待时也分两种，一是观待因缘，二是指暂时不会退失。《自释》中从暂时和究竟两个角度来讲，其中不待时指永远不会退失，待时则需要观待资具具足、身体无病、无有贪嗔之对境等暂时不会退失。

钝根者通过炼根可以转变自己的种性，但炼根有两种情况，即有学道炼根和无学道炼根。其中于因地有学道时，虽然不是利根，但通过炼根可以成为堪达法种性；另一种是在得到阿罗汉的无学果位之后继续炼根，比如退法阿罗汉通过炼根，可以成为堪达法阿罗汉。

辛二、法之差别：

有者初为彼种姓，有者后由炼根成，
四由种五从果退，并非是从初退失。

有些阿罗汉最初即是各自之种性，有些则是通过炼根而成。有四种阿罗汉会从种性中退失，有五种会从果上退，最初的预流果不会退转。

阿罗汉为何会有钝根与利根之别呢？本论认为，从无始以来，众生即有利根和钝根之分，有些钝根也可以通过炼根而成为利根。无垢光

尊者在《心性休息大车疏》中也曾说过，普贤王如来最先证悟，而其他众生仍然处于迷惑之中，其原因就是众生最初即有利根与钝根之别，这一点《俱舍论》中也如此承认。

会退失的阿罗汉是从果位中退还是从种性中退失呢？中间的四类——思法阿罗汉、护法阿罗汉、安住法阿罗汉、堪达法阿罗汉既会从种姓中退失，也会从果位中退失，比如护法罗汉退失到思法罗汉；退法阿罗汉不会从种性中退失，因为再没有比此更低之种性了，但他会从果上退失，即从无学道退到有学道；不动法阿罗汉既不会从种性中退失也不会从果上退失，因其属于利根者，不会再度生起烦恼，所以，从种性上退但果上不一定会退。果上退而种性上也不一定退，比如堪达法阿罗汉，其相续中生起烦恼退到思法阿罗汉，种性虽然已经退失，但果上并没有退；若退到不来果，则此时，不仅阿罗汉的种性已经退失，而且果也已经退失了。如果最初即已决定之种性绝对不会退，因其于有学位时种性就已经确定，而且通过有学与无学两个道已经稳固。

其中从果中退失时，由于预流果见道十六

行相的违品已经完全断除，因此不会再度退转，离贪的一来果和不来果依靠世间道与出世间道已经十分稳固，所以也不会退失。按照小乘观点，修断是有基的，因此生烦恼会有一个过程，但见断属于无基，因此不会退失。他们认为修道和无学道都有退失的情况，但大乘一般不承认这种观点。

有学异生具六种，见道之时无转根。

有学道与凡夫异生也有六种种性，见道之时无有炼根的情况。

是不是只有阿罗汉才具足上述六种种性呢？由于阿罗汉的直接或间接前提即是有学圣者与非圣者的异生凡夫，所以他们也具有退法等六类种性。那钝根者通过炼根转变为利根是在哪一阶段呢？见道时属于入定之一相续，于一座间圆满见道十六行相，故于此时不会出现炼根的情况，只有资粮道和加行道的异生位、有学信解以及无学道之加行阶段才会出现转根的情况。其中信解者是指有学者获得一来以上境界的圣者，他们于无漏中转根；凡夫因为欲使自己变为利根者而依靠加行道、无间道与解脱道来转变。



辛三、退失之分类：

当知退失有三种，即得未得受用退。
佛陀唯有末受用，不动亦中余有三。

退失共有三种，即已得退、未得退、受用退，佛陀只有末尾的受用退，不动法罗汉也具足未得退，其他均具足三种退失。

退失有已得退、未得退与受用退三种。已得退是指原本已经得到的功德，后来又失去了，有些人说：原先我的信心很大，但现在已经退下去了。这也属于已得退。未得退是指应得之功德却尚未获得，比如凡夫未得到佛陀的功德。按大乘说法，既然还未得到怎么能称作退失呢？但小乘认为，相续中未得到属于一种退失。受用退，虽然相续中具足功德，但却隐藏起来不现前，比如佛陀原本具足现法乐住之等持，但由于未现前享用，因此称为受用退。

何者具足这三种退失呢？佛陀只具足受用退，因佛陀虽然一切功德圆满具足，但有些却不会现前；不动法阿罗汉在受用退的基础上，还具足未得退，比如佛陀十八不共法等功德仍未得到，实际上，小乘认为佛陀与独觉全部包括在不动法阿罗汉当中；凡夫与五种钝根阿罗



汉具足三种退失，因为他们仍未得到佛陀的功德，而且已经得到的功德也会退失。

从果退者无死亡，彼不行持非法事。

钝根阿罗汉从果中退失后，未恢复前不会死亡，因其不行持非法之事。

这些阿罗汉既然会退失，那会不会即生退失后，再次造恶业而下堕恶趣呢？不会，就像强力敏捷之人被绊倒后立刻又可以站起来一样，阿罗汉虽然从果位当中退失，但即生会马上恢复其果位，《毗奈耶经》中说，阿罗汉由于以前的习气所致，会有跑、跳等放逸行为，但不会造作真正的恶业，即使有人对阿罗汉作邪淫，但因阿罗汉相续中无有此种烦恼，所以也不会犯戒。

因此，小乘有部认为有五种阿罗汉会退失，但经部以上并不承认，他们认为阿罗汉已经断除了三界轮回的烦恼习气，就连非理作意也已断除，所以不论遇到何种外境也不会生起烦恼；大乘也认为阿罗汉永远不会退失。那小乘佛经中经常说到退失，这样说的密意是什么呢？阿罗汉在遇到某些外境时会生起分别念，由此说为退失，并非真正从果中退。






辛四、别说转根之理：

不动法者久串习，解脱无间道各九，
见至者各一即可，无漏人中得增上。
无学九地有学六，增舍胜果得果故。

通过炼根而转为不动法者，需要九解脱道与无间道，信解者与见至者则各需一个即可，圣者转根需无漏法，以人类身份可以增上。无学道以静虑九地转根，有学道则依靠静虑六地，转根时舍弃钝根所摄胜果而获得利根之初果。

通过炼根转变为利根时需要多少道呢？堪达法罗汉转为不动法罗汉时，需要九解脱道与九无间道，堪达法罗汉在有学道与无学道当中长久串习钝根种性，很难在短时间内转变为利根，因此需要通过世间道与出世间道，即三界九地有漏的智慧以及出世间道观十六行相，这样九地各有一个无间道与解脱道，共需要九个解脱道与九个无间道。最初即是信解者或见至者，如果在有学道中见谛时马上转根，因习气比较薄弱，所以只需要一个解脱道与一个无间道即可转根。

转根之道是有漏法还是无漏法呢？圣者以无漏道来转根，比如堪达法阿罗汉相续中的根




属于无漏，当他转根时，若所舍属于无漏道，则能舍也应该是无漏道，因以有漏无法舍弃无漏。凡夫以有漏道转根，比如以前不具足对释迦牟尼佛的信心，后来通过看佛陀的传记，才知道佛陀是通过多生累劫的苦行、精进行持菩萨道，最后才成就佛果的，这样原本无有信心的根转为有信心之根，所以是依靠有漏的道，所有五根均可如此转变。

转根的所依身份是人类，因为只有人类才有勤奋与修行的机会。若转生为天人，每天都会在放逸中度过；若转为旁生则每天在痛苦与受役使当中度过，根本没有精进修行的机会和能力。人类通过炼根是可以转变的，有些人有自轻凌懒惰[25]，认为自己不能成为一个好的修行人，所以也就根本不必精进了，实际上，只要有勇气和精进，每一个人都是可以转变的。

有学道与无学道的转根需要依靠何地呢？无学道的炼根者依靠静虑九地中的任何一地均可转根。按有部观点，有顶不能现前无漏禅定，除此之外的八地以及殊胜正禅，均可现前无漏禅定。有学道转依之地各有不同，一来果者依

[25] 自轻凌懒惰：声称自己无有能力行善而懈怠。



靠未至定转根；不来果者则依于静虑六地转根，因为转根时需要舍弃钝根所摄之胜果，获得利根所摄的初果，但不来果主要是断除欲界烦恼，无色界中无有不来初果，所以不来果转根时不依靠无色界。

此处虽然是在讲小乘圣者，但反观自身也可以了解何为转根，比如有些道友到学院时，连皈依是什么意思都不明白，但后来离开时已经精通显密众多经论所讲的道理了，这就是一种炼根。

乙二、结尾：

二佛以及七声闻，彼九乃九根性者，
七者以根加行定，解脱二者所安立。

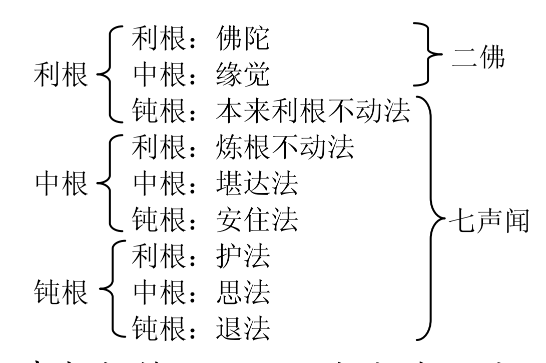
中佛、佛陀以及七种声闻阿罗汉由九种根性安立，后七种根据其根基、加行、禅定、解脱以及二者而安立。

有些经典中经常说“顶礼出有坏大阿罗汉”，有些人说是不合理的，因为阿罗汉是小乘说法，大乘应该叫做正等觉，实际将佛陀称为大阿罗汉也是可以的，因为“罗汉”是摧毁烦恼、增上功德之义。小乘观点也认为阿罗汉可以分九种，即圆满正等觉与缘觉，此为二佛；不动法罗汉有本来利根与炼根两种，故声闻阿

罗汉共有七种，因此阿罗汉共有九种。

为什么会有九种呢？因为利根、中根与钝根各分三品，共有九种，即退法阿罗汉是钝根中的钝根，思法罗汉是钝根中的中根，护法阿罗汉是钝根中的利根；安住法罗汉是中根中的钝根，堪达法罗汉是中根的中根，通过炼根而成的不动法阿罗汉属于中根当中的利根；本来利根的不动法阿罗汉是利根中的钝根，缘觉是利根中的中根，佛陀是利根的利根。

表三：



圣者根据情况不同，也分为七种，即随信行圣者、随法行圣者、信解圣者、见至圣者、身现证圣者、慧解脱圣者及俱解脱圣者。这七种圣者是根据什么安立的呢？随信行圣者与随法行圣者从加行角度安立，因为他们在资粮道与加行道时的加行不同，一者信奉他人词句，



比较钝根，一者则随法而行，依靠自己的能力进行判断，大家在修行过程中应该依靠自己的能力进行判断，这一点比较重要。信解圣者与见至圣者从根性的角度安立，因为信解者的信心十分殊胜，故从信心上安立；见至者的智慧超胜，故从智慧上安立。身现证圣者已经获得灭尽定，所以是从灭尽定的侧面安立的。慧解脱是从解脱角度安立的，此处“解脱”是指智慧，因为依靠智慧可以从烦恼中解脱。俱解脱是指既有智慧也有禅定，因此是以灭定与解脱二者安立的，以此二者分别脱离解脱障与烦恼障，烦恼障也即指根本烦恼与随眠烦恼，解脱障则是对解脱所起的障碍，此二障全部断除称为俱解脱。

《宝性论》中讲到烦恼障与所知障两种障碍，《辨中边论》说烦恼障、所知障和灭定障，麦彭仁波切与宗喀巴大师认为所有的障碍均可包括在烦恼障与所知障二者中，而荣敦巴大师则认为烦恼障与所知障不一定包括所有的障碍。实际上，以烦恼障与所知障二者应该可以包括所有障碍。本论中无有所知障的名称，麦彭仁波切说：小乘没有所知障的说法，但除烦恼障以外的解脱障实际就是所知障，只是名称

不同而已。对于声闻阿罗汉是否证悟法无我的问题上，麦彭仁波切与宗喀巴大师也有不同说法。总的来讲，声闻阿罗汉应该已经证悟了法无我，因为他们已经断除解脱障之故。《定解宝灯论》中说声闻阿罗汉已经证悟法无我的原因也即如此，即使按小乘自宗观点，若不承许已经断除部分所知障也不合理，因为此处已经明显宣说了声闻罗汉需要断除解脱障，此解脱障实际就是指所知障。

彼等实体则为六，如是三道各为二，
得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱。

七种圣者若以实体来分则有六种，即见、修、无学道三者各有两个，获得灭尽定者为俱解脱，依靠智慧则是慧解脱。

如果归纳而言，上述七种圣者在见道、修道、无学道中分别以钝根利根之别而分，共有六种实体。见道为随信行者与随法行者，修道是信解者与见至者，无学道则分为待时解脱与不待时解脱两种。

俱解脱与慧解脱二者分别是指什么呢？俱解脱是指不仅具有无我的智慧，而且依靠禅定正行已经获得灭尽定，依靠这种智慧与禅定分别遣除烦恼障与解脱障。由于他们具有神通等，



故而称为有严阿罗汉。慧解脱之禅定未进入正行，于未至定时依靠智慧断除其烦恼障碍，因未获得灭尽定而无有神变等，故也称为无严阿罗汉。宗喀巴大师在《金鬘论》中专门分析了有严阿罗汉与无严阿罗汉，与小乘的解释方法基本相同。所以说，禅定与智慧都是很重要的，以前法王如意宝也讲过，有些大成就者依止过许多善知识，他们依照佛经论典的教理去闻思，然后通过精进的修行获得成就，因此，他们既具足禅定也具足智慧，所造的论典非常符合经论教义。有些大成就者没有依止过善知识，但依靠特殊的因缘已经证悟，这样一来，虽然他证悟的智慧已经超越一般人，但其他方面可能会稍有欠缺。

以诸等至根及果，称为有学之圆满，
依根与定圆无学。

以等持、根、果而圆满者称为有学圆满，依靠根与禅定圆满者为无学圆满。

经中说到有学圆满与无学圆满，那此二者是什么意思呢？有学圆满有三种，即获得与解脱相同的灭法者以灭定而圆满，比如身现证圣者就是在即生中现前灭尽定而圆满的；不被外缘所夺之利根者以根来圆满，如见至者；断除

欲界所属的五种顺下分烦恼，所获之果为不来果，这是以果而圆满。无学圆满有以根圆满、以灭定圆满两种，以根圆满的是指利根，如不动法阿罗汉；以灭定来圆满，比如待时解脱。或者，以根来圆满的是慧解脱者，以定、慧二者圆满的是俱解脱者。

甲四（宣说现证之道）分三：一、宣说加行等四道；二、宣说一切住地与住根之道；三、宣说菩提分法。

乙一、宣说加行等四道：

总之道即有四种，谓胜进道解脱道，
无间道及加行道。

总的来说，道有四种，即胜进道、解脱道、无间道、加行道。

道有各种各样，比如显宗道、密宗道、大乘道、小乘道……但略而言之，则有四种道，即加行道、无间道、解脱道、胜进道。分别如何解释呢？加行道是指在一个道的末尾生起无间道；无间道是直接断除所断，它就如同将盗贼赶出门；解脱道即断除所断的第一刹那；胜进道是居于前三道之上的渐进道，这时就像盗贼赶出去后将门关上。这四个道在每一道中皆

可运用，比如资粮道中的小资粮道，它也有这四个道，见道、修道、无学道也是如此。以见道法忍来说，法忍之加行道即前面的胜法位；法忍生起，十五刹那的所断断除，其无间之对治是无间道；法忍生起以后就是法智，法智出现的第一刹那为解脱道；解脱道一刹那之后即是胜进道。

乙二、宣说一切住地与住根之道：

静虑易道余难道，钝根迟通利速通。

四静虑正行为易道，其余皆为难道，钝根者之道是迟通，利根者是速通。

易道、难道、迟通、速通四种如何解释呢？易道是指禅定正行，因其被支分摄持，寂止与胜观平等而自然产生；其他地属于难道，与易道相反，由于只有正行才具有喜乐等支分，而未至定无有，所以没有被支分摄持，寂止与胜观不平等，需要精勤修持。何为止观不平等呢？若依靠未至定或殊胜正禅，其胜观殊胜，寂止较少；若依靠无色定，虽然寂止较为殊胜，但胜观的成分少，所以二者始终不能平等，因此依靠未至定和无色定很难得道。

迟通与速通是以根基来分的，钝根者由于

以神通了知对境非常缓慢，故其所行之道是迟通；利根者以神通了知对境十分迅速，故其道为速通。

乙三（宣说菩提分法）分七：一、以名称而分类；二、以实体而分类；三、部类之次序；四、本体之差别；五、何地所摄；六、旁述获得解信之理；七、别说无学法。

丙一、以名称而分类：

尽智无生智菩提，随顺于彼故得名。

尽智与无生智即是菩提，因与彼随顺故而得名。

念住等三十七道品也就是指三十七菩提分，为何称为三十七菩提分呢？“菩提”，梵语“布达”，指尽智与无生智，“分”即随顺，因为这三十七个功德全部是随顺它或者是成为它的因，所以叫做菩提分。所谓的三十七道品也称为唯一道，因为无论显宗还是密宗，都是唯一依靠此道而获得的，故而称为唯一道。显宗、密宗所说的三十七道品，从名称、数目、次第上来讲基本相同，但所讲内容却有所不同，小乘的三十七道品即依照本论来讲，大乘则依照弥勒菩萨的《经庄严论》进行诠释，密宗按照《大幻化网》的注疏与三十七道品进行对应。

三十七菩提分都有哪些呢？即四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支与八圣道。四念住是指身念住、受念住、心念住、法念住，天台宗的智顗论师对此有特殊观点。四正断指已生恶令断除、未生恶令不生、未生善令生起、已生善令增长，《阿含经》十八卷中将此称为四正勤。四神足，“神”指神通，有论典中称其为四如意足，因为获得神通需要依靠这些功德，即欲神足、勤神足、观神足、心神足，《藏汉大词典》中分别称其为欲定断行具神足、勤定断行具神足、心定断行具神足、观定断行具神足。以上三者属于资粮道。五根即能自在享用一切善法的信、精进、念、定、慧。上述五根未被违品所害即为五力。五根与五力二者是指加行道。七觉支，“觉”即证悟法性，其自性分支有择法觉支、念觉支、精进觉支、喜觉支、安觉支、舍觉支与定觉支，念觉支是彼之依处，精进觉支属于出离支，喜觉支是利益支，其余三支是无烦恼支。八正道指正见、正分别、正语、正业、正命、正勤、正念与正定，正见是在见道以上安立的，也即入定智慧于后得时进行衡量、运用；能通达他人证悟之心为正分别；正语即善妙见解；正业指正戒；正命是因资具鲜

少而令他人生起诚信；正勤是懈怠之对治；正念是沉掉之对治；正定是入定障碍之对治，后三者分别属于修断烦恼、随烦恼、入定违品之对治。

丙二、以实体而分类：

谓三十七菩提分，此由名立实体十，
即信精进念慧定，舍喜安戒正分别。

所谓的三十七菩提分是由名称安立的，若以实体安立则有十种，即信心、精进、正念、慧、定、舍、喜、安、戒、正分别。

三十七道品若从其实体来分，则有十种，也就是说，五根、五力中虽然一者是增上所依功德的角度来讲，一者是从摧毁违品的角度来讲，但其中的信心均无差别，所以这两种信心可摄于信中。四正断、根与力中的两个精进、精进觉支、正勤八者可包括于精进中。根与力中的二念、念觉支、正念四者属于念之中。正见、择法觉支、根与力中的二慧再加上四念住共八种是慧。根与力中的二定、四神足、定觉支、正定八种为定。舍觉支、喜觉支、正分别、安觉支各为一种实体，正语、正业、正命三者是戒律之自性。

念住慧性勤真住，四神足则为等持，
宣说主体实彼等，加行所生德亦尔。

四念住属于智慧本性，精进为四正断之本性，四神足则为定之本性，这些分别从主体角度而言，它们中由加行所生之功德也是如此。

为什么慧、精进、定分别为八种呢？四念住是以智慧为主。四正断以精进为主，因为以前生起的恶业要断除，以前生起的善业要尽量增上，这都需要一种精进。四神足是等持，神是指神通，佛经中说："何为神变？即一变为多、多变为一，有变为无、无变为有。"那神通是依何而来的呢？通过等持获得。从这个角度来讲，四神足住于等持。

上述均是从主要角度进行的宣说，实际上，如果四神足无有智慧与精进摄持也无法成就，所以只是从主体角度而言说为等持等。如果它们具有从属，则各自群体中存在的闻思修的有漏无漏智慧、信、精进、念、戒等也属于念住等。以四念住为例，它属于智慧本体，在这样的智慧中通过加行所产生的有漏无漏智慧、信心、精进、念以及戒等在智慧体性中全部可以具足。同理，四神足以等持为主，那么在修持等持的过程中，加行所生之功德可以在其群体




中产生。但是这其中所具有的只是加行所生的功德，不会有俱生功德，《俱舍论大疏》中说：俱生功德通过勤作难以引发，故此处未作安立。

丙三、部类之次序：

七类依次初业者，顺抉择修见道行。

三十七道品可分七类，依次是初业者之资粮道、顺抉择之加行道、修道、见道。

三十七道品可以分为七类，第一类即四念住，因为在资粮道中断除四种颠倒，故此安立四念住，虽然按有部观点，资粮道可分为上、中、小三种，但此处并未作详细分析；第二类即四正断，加行道暖位时依靠精进而了知真谛，故于此处安立四正断；第三类是四神足，加行道顶位时能趋入不退失之善法，故而安立了四神足；第四类是五根，加行道忍位能坚定不退地，对信等获得自在，所以安立五根；第五类为五力，世第一胜法位法时不被违品烦恼所害，因此安立了五力；第六类是八正道，由于接近菩提而于修道安立八正道；第七类是七觉支，见道迅速而行，故立为七觉支。

按照大乘观点，四种道的顺序应该是资粮道、加行道、见道、修道，而有部宗则安立为

资粮道、加行道、修道、见道，他们为何如此安立呢？有部认为，离贪者通过世间道首先获得修道，之后才会获得见道，以此角度将修道安立在见道之前。此处为何没有将无学道安立在其中呢？无学道将上述功德以增上的方式存在，故未作安立。

世亲论师等认为：七觉支与八正道按照生起功德之次序，分别于见道和见修二道中安立。大乘也认为，首先应生起见道，之后为修道。小乘虽然将修道安立在见道之前，但相续中真正生起的次序则应按大乘观点来承许。

丙四、本体之差别：

七觉支及八正道，唯是无漏余二者。

七觉支与八正道唯一是无漏法，其余菩提分法则具足两种。

三十七道品中哪些是有漏，哪些是无漏？七觉支与八正道属于无漏法，因为它们只在见道和出世间修道的相续中存在，所以属于无漏法。四念住、四正断、四神足、五根、五力既具足有漏也具足无漏，若是圣者相续中所具足的上述菩提分法，则称为无漏法，若于凡夫相续中具足则称为有漏法。

八正道中是否具足有漏法呢？不具足。正因如此，八正道中的正见等以凡夫的见解根本无法衡量，因为它们都是圣者相续中的见解、身语等，作为凡夫所具足的只是一些相似正见而已。

丙五、何地所摄：

一禅之中具一切，未至定则不摄喜，
二禅无有正分别，三四无喜正分别，
中间静虑亦复然，前三无色亦无戒，
除去觉支正道外，欲界以及有顶具。

一禅正行中具足一切菩提分法，一禅未至定不包括喜，二禅无有正分别，三禅、四禅无有喜和正分别，殊胜正禅也无有前二者。除上述二支分外，前三无色定也不具足戒，有顶和欲界不包括七觉支和八正道，其他支分全部具足。

三十七菩提分法在每一地各具足多少呢？三十七道品在一禅中全部具足；一禅未至定无有喜觉支，故只具足三十六道品，无有喜觉支有两个原因，一是一禅未至定有可能会以下地烦恼而退失，二是未至定所摄之受完全是不苦不乐的舍受，喜与舍受相违，故喜觉支无有；二禅无有正分别，因此只具足三十六道品，由

于二禅已经断除寻，而正分别属于寻伺观察，所以不具足正分别；三禅与四禅不包括喜觉支与正分别，因为三禅以上无有喜乐，而且寻早已不存在，所以只具足三十五道品；一禅之殊胜正禅也是无有喜觉支与正分别的三十五道品。前三无色界也无有喜觉支与正分别二者，因为已经断除寻并且是舍受之故；由于不存在身语之业，所以也不具足戒律支，故而前三无色界只有三十二道品。前三无色界为何没有戒律支呢？因为戒律是身语的一种无表色，无色界不具足色法，所以戒律不存在，但得绳可以具足。欲界与有顶无有七觉支与八正道，因为欲界不具有上二界的细微之心，而有顶之心不明显，无漏道不会依其产生。

丙六、旁述获得解信之理：

若见三谛得法戒，现证道亦得佛僧，
所谓之法即三谛，以及缘觉菩萨道，
实体为二信与戒，本体即是无漏法。

若见到苦、集、灭三谛即获得法解信与戒解信；现证道谛时亦得佛和僧解信。所谓的法是指三谛、缘觉以及菩萨道。四种解信之实体即信、戒二者，其本体属于无漏法。

《入行论》中讲到欲乐信、清净信、不退信三种信心，但最甚深而且殊胜的信心应该是解信，由于已经完全了解其功德而生起信心，所以不会退转。有部认为，凡夫只能生起一种相似的解信，因为真正的胜解信只有在见道现量见到苦集灭谛之本体时才会生起，这样的信心永远也不会退转。佛法中最根本的三个要素，就是信心、智慧、悲心，如果具足此三者，才能算是真正的大乘修行人，而且也是真正具足功德之人。

佛经中讲到了四种信解，即佛解信、法解信、僧解信、戒解信，它们是在哪一阶段中获得的呢？获得见道时现见前三谛，由于已经获得身语七断之无表色与有表色，故而对戒生起解信；此时断除世间一切烦恼并以智慧现见无我，所以对法生起解信。现证道谛后，了知真正的无学道于佛陀相续中具足，故对佛生起解信；通往无学道的是有学道之声闻缘觉，因此生起僧解信；颂词中的“亦”字是指对有学、无学道中的圣戒，以及除道谛以外的三谛之法也生起解信。

此处对法生起解信是指哪一种法呢？就是指苦、集、灭三谛，是从受持、执著自相的角

度安立的。而且，缘觉的有学无学道以及菩萨有学阶段的无漏道也包括在法当中。那为什么不包括在其他三者之中呢？由于佛宝已经灭尽一切烦恼，所以不包括在佛宝中；僧众属于补特伽罗，因此也不能包括在其中；也无法包括在有表色与无表色的戒律之中，所以，唯将缘觉相续中的有学无学道与菩萨有学阶段的无漏道包括在法宝当中。

若归纳而言，上述四种解信实际只有两种实体，从对境来讲虽然是三宝，但从有境角度实际均可包括在信心中，第四个圣戒解信则属于戒律之自性。解信的本体是什么呢？其本体均属清净无漏法。

丙七（别说无学法）分二：一、真实宣说无学法；二、旁述断除所断之理。

丁一、真实宣说无学法：

有学支中未宣说，二种解脱束缚故。
摧毁烦恼无为法，以及胜解有为法，
无学有为二解脱，所谓菩提即正智。

有学道中未宣说二种解脱，因有学道尚具有束缚之故。解脱有摧毁烦恼的无为解脱和胜解有为解脱两种，而正智也就是所谓的菩提。

佛经说无学道具有十正道，也即在八正道的基础上加正解脱[26]与正智[27]二者，那有学道中为什么没有宣说此二者呢？有学位并未获得真实解脱，尚被烦恼所束缚，因此没有宣说正解脱；正智即尽智与无生智，有学位不具足此二智。

正解脱可以分为两种，即摧毁烦恼抉择灭无为法解脱与胜解有为法解脱，有学道中可以得到部分的无为法解脱，因为这一阶段的心并未完全获得解脱，而无学分支中所说的解脱则是指胜解有为法解脱。有为法解脱也分心解脱与慧解脱两种，心解脱是指远离贪、嗔、痴等烦恼，慧解脱是指以智慧断除业和烦恼的根本——无明，从中获得了解脱。此处的正智与正见有很大差别，所谓的正智也即菩提所摄的尽智与无生智，而并不是尽慧见与无生慧见，这在下文会有广说。

丁二、旁述断除所断之理：

将生未来无学心，由从障碍得解脱，
趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除。

[26] 正解脱：指灭尽一切烦恼的解脱。
[27] 正智：灭尽智与无生智。

将要产生的未来无学心从障碍中获得解脱，而趋向灭尽的现在之道可以断除现在的障碍。

《现观庄严论》中将佛陀和阿罗汉相续中的心称为大心，也就是指智慧。那这样的无学心于何时解脱障碍呢？现在的心正在对障碍进行对治故不能解脱，而过去的心被障碍所束缚也无法解脱，只有将生的未来无学心可以从障碍中获得解脱，比如一位补特伽罗将要获得无学道，在第三刹那后，其心即从障碍中解脱。那么，于过去、现在、未来三时中的何道断除障碍呢？以现在的心来断除现在的障碍，因为它们有能害所害、能对治与所对治的关系。

大乘《现观庄严论》和因明的说法比较相同，因明中说：当智慧生起的时候，原先障碍的现行已经灭尽，此时障碍的种子与智慧同时存在，比如获得阿罗汉最后的心，当他的相续中生起灭尽智与无生智时，烦恼障的现行已经灭尽，但种子还存在，第二刹那智慧继续生起时种子灭尽。所以外境相违与心相违二者是不同的，《量理宝藏论》中说：心相续中生起智慧时，障碍的粗大部分已经断除，但种子可以与智慧并存，而智慧的相续继续生起时，种子灭尽并且从此以后再也不会生起；光明与黑暗不

同，它们在一者产生时另一者会消失，不会有并存的情况。

无为解脱称断界，尽贪欲谓离贪界，
断界即除余烦恼，所谓灭界即断事，
苦集忍智厌何断，均离贪亦有四类。

无为解脱也称为断界等，灭尽贪欲即所谓的离贪界，断除其他烦恼即是断界，断除色等有漏事即为灭界。苦集的忍与智均是于所缘境生起厌离而断除烦恼，无间道时缘四谛均可离贪，由此可知，厌与离也可分为四类。

经中说到断界、离贪界、灭界三者，那它们与无为解脱有什么差别呢？含义实际是相同的，只是反体上有所差别。那为什么称为断界、离贪界、灭界呢？断除三界一切贪欲，所以是离贪界；除贪心以外的其他嗔等烦恼已经断除，因而称为断界；不仅断除贪心和嗔心等烦恼，而且贪嗔之根源的色法等有漏之事已经断除，故而称为灭界。

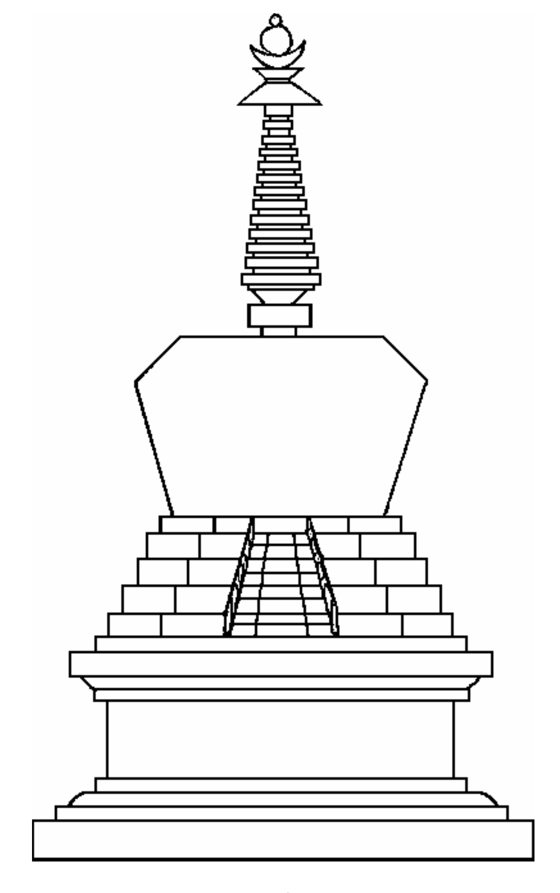
是否生起厌离心就必定会离贪呢？这有四种类别，一是有厌而无离贪，加行道、解脱道与胜进道不是烦恼的直接对治，以此三道缘苦集谛时，会生起厌离心但不会离贪；或者，离贪者相续中的苦法智、苦法忍、集法智、集法忍，它们缘苦集谛有厌离心，但因其相续的烦



恼早已断尽，所以无有离贪，仅具足厌离。二是有离贪而无厌，如缘灭谛之无间道，灭谛属于殊胜对境故不会生起厌离，但以无间道可断除其所断，故具足离贪。三是既有厌又有离贪，如缘苦集谛的无间道，所缘是下劣对境的苦谛与集谛，必定有厌离心，而无间道可以直接断除烦恼，因此具足离贪。四是既无厌也无离贪，以加行道、解脱道、胜进道缘灭道二谛，上述三道不是烦恼的直接对治，故不会离贪，所缘是殊胜对境故也不会生起厌离。由上可知，若所缘对境是苦谛与集谛，因为对境比较下劣具有过患，所以会生起厌离；若所缘为灭谛和道谛则不会生起厌离，因对境十分殊胜。而无间道、加行道、解脱道、胜进道四者中，若以无间道缘四谛中的任何一者均会离贪，因其可以直接对治烦恼，相反，依靠其他三道缘四谛任何一谛也不会离贪。

阿毗达磨俱舍论，第六分别圣道品释终





天降塔



第七品　分别智

第七分别智品分五：一、智之基；二、智之自性；三、具智之理；四、得智之理；五、智所摄之功德。

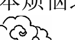
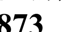
甲一、智之基：

无漏诸忍非为智，尽智无生智非见，
此外圣慧为二者，余为智六亦为见。

无漏的所有忍不是智，尽智、无生智是智不是见，除此以外的圣者智慧既是智也是见，其他凡夫的世间正见是智，坏聚见等五见以及世间正见是智也是见。

佛经中讲到了智和见，那是智而不是见的情况有吗？是有的。无垢见道当中缘欲界的四种法忍和缘上二界的四种类忍不是智，因为它们属于无漏无间道所摄，而智应由解脱道所摄。这八种忍从本体来讲属于一种智慧，但由于这时并未真正远离其所断，所以不具足真正智慧的能力。如果是智慧，一定能够断除自己的对境，比如缘苦谛的所断，在无间道法忍时仍未完全断除，而到法智时，其怀疑[28]等所断已经完

[28] 怀疑：此处并非指五根本烦恼之一的怀疑，而是指一种所断。



全断除，这时才能安立为智。

尽智与无生智不是正见，《俱舍论大疏》中说：见是一种希求上上境界的心，具足断定对境的能力。而尽智与无生智虽然具有断定之心，但于其上再无有更高的境界，所以不具足向上希求之心。按小乘观点，佛的尽智与无生智也是一种分别的智慧，其中尽智是指了知苦谛、断除集谛、现前灭谛、修持道谛，而无生智则是指苦谛亦无所知、集谛亦无所断、灭谛亦无所现、道谛亦无所修。

除上述二者以外，欲界四智以及上二界的四个智既是智也是见，因为它们是断定真实对境的智慧。除圣者智慧以外，凡夫相续中对因果等深信不疑的世间正见属于智，坏聚见等五见以及世间正见不仅是智也是见。

智的范围相当广，上至佛陀的无生智与尽智，下至世间的不清净见，全部都可以包括在内。

甲二（智之自性）分五：一、概述及对境；二、分类及差别；三、定数及对治之差别；四、相之差别；五、法之差别。

乙一、概述及对境：



智分有漏与无漏，有漏谓初世俗智。
无漏分二法类智，俗智对境为一切，
法智缘欲苦谛等，类智行境上苦等。

智慧分为有漏、无漏两种，有漏智即是所谓的世俗智，无漏智有类智、法智两种。世俗智的对境是一切法，法智缘欲界的苦集灭道四谛，类智之行境是上二界的苦谛等。

智的范围既然如此广泛，那如果归纳起来可以有多少种呢？智可以分为十种，即法智、类智、世俗智、他心智、苦智、集智、灭智、道智、尽智、无生智。所有的智若作归纳则有两种，即有漏智与无漏智。有漏智也即世俗智，它不是圣者相续中的智慧，而是未断除烦恼之相续中的智慧，比如缘普通的瓶子、氆氇等，以及对三宝的信心、恭敬心等都属于世俗智，而且认为前后世不存在、三宝不具足功德等邪见也包括在世俗智当中。无漏智有法智与类智两种。

上面是从本体来分，若从对境来分，世俗智的对境是一切柱子、瓶子等有为法以及虚空等无为法。虚空如何以世俗智来了知呢？从总相的角度来了知。世俗智了知对境的方式如何呢？有部宗认为，以世俗智了知万法是在二刹

那之间完成的，也就是说，第一刹那了知自己与自己群体以外的一切法，第二刹那了知自己以及自己群体中的心及心所。法智的行境是欲界苦集灭道四谛，而类智的行境是上二界的苦集灭道四谛。

此处的每一个智都应该牢记于心。在《俱舍论》和《现对庄严论》当中，这样的分析方法相当重要，比如要了知世俗智，那它的本体是什么？它的对境是什么？世俗智的相是什么？它与其他智之间有什么差别？它的本体是有漏还是无漏？这些概念分析清楚以后，对闻思会有很大帮助。

乙二、分类及差别：

彼等以谛别立四，由依四谛彼等智，
安立无生与尽智，初生即苦集类智。

法智和类智依靠了知谛之差别各有四种，由四谛的这些智而安立尽智与无生智，此二者的最初产生就是缘苦谛与集谛的类智。

从对境来讲，法智、类智根据了知四谛的差别而各有四种智。依靠苦集灭道四谛之智可以安立无生智与尽智，尽智就是指了知苦谛、断除集谛、现前灭道、修行道谛之有境，因四

谛得以究竟故安立尽智；无生智即了知苦谛亦无所了知、断除集谛亦无所断除、现前灭谛亦无所现前、修行道谛亦无所修行，这是从空性角度来讲的有境。尽智与无生智的最初来源是有顶解脱道的类智，因三界中最细微的是无色界之有顶，其下下品所断断除时，苦类智会产生，之后集类智、道类智、灭类智会随之产生。

由四智立他心智，不知胜地利根心，

罗汉过去未来心，法智类智互不知。

以四个智安立他心智，它无法了知胜地之心、利根之心，不来果无法了知阿罗汉心，过去未来之心也不能了知，法智类智之间也无法互相了知。

他心智是如何安立的呢？以法智、类智、道智、世俗智四者可以安立他心智。因为缘有漏的他心是世俗智，缘无漏的他心是道智，根据对治的差别则有法智与类智两种。

他心智是否能够了知一切对境呢？在越地、越根、越补特伽罗、越时和越类这五种情况下，他心智无法了知其他对境。越地，以下地的他心智无法了知上地心，大乘也是如此，比如一地菩萨不能了知二地菩萨的心。以前法王如意宝也说过：要认定活佛，那他的境界一定要比所认定者的境界高，否则是不行的。越



根，比如钝根的待时解脱者不能了知非待时解脱之利根者的心。越补特伽罗，如一来果者的他心智无法了知不来果者的心，预流果者不能了知一来果的心。越时，他心智只能了知现在的心，已经灭亡的过去之心以及尚未产生的未来之心，以他心智无法了知。越类，同类的他心智可以互相了知，比如欲界苦法智的他心智与集法智的他心智，但欲界苦法智与上界苦类智的他心智之间不能互相了知。

一切声闻他心智，了知见道二刹那，

麟角喻知三刹那，佛无加行知一切。

声闻的他心智只能了知见道的前二刹那，麟角喻独觉可以了知三个刹那，佛陀无需加行即可了知一切刹那。

他心智是圣者与凡夫相续中均可以拥有的一种神通，那声闻、缘觉与佛陀的他心智有何差别呢？以见道作为对境，虽然见道从本体来讲无有他心智，因为见道的时间极其短暂，而且属于一个入定的相续，不具足修持他心智之加行[29]的机会。但以见道作为圣者他心智的对境时，声闻他心智只能了知见道十五刹那中的前二刹那，也即苦法忍与苦法智，比如一补特伽

[29] 加行：指通过炼根和禅定进行修练。





罗已经获得见道，而一位具他心智者只能了知他相续中的见道最初的两个行相，而不能了知类智等其他行相，因为了知类智等需要修持其他加行，但在其修加行的同时，十五刹那已经过去，而他心智不能缘过去已灭之心，所以无法缘其他的刹那。麟角喻独觉的他心智可以了知三个刹那，即首先缘前二刹那，之后通过修行成就可以缘第八刹那。佛于多生累劫中积累资粮，最后于一坐垫上已经开启所有智慧，所以不需要加行而于一刹那间圆满了知见道十五刹那。

尽智则于一切谛，谓已遍知等决定，
谓我更无所知等，承许彼为无生智。

尽智是对于一切谛具有已经了知等的一种决定性，对苦谛无有所了知等承许为无生智。

前面已经多次提到过尽智与无生智，那此二者有什么差别呢？克什米尔论师认为，灭尽智也即遍知苦、断除集、现前灭、修持道等入定证悟于后得时进行抉择；无生智即是指遍知苦亦无所知、断除集亦无所断、现前灭亦无所现、修持道亦无所修等依靠后得来决定。

因此，按照克什米尔班智达的观点，尽智与无生智主要是出定的一种决定性。实际上，

《入中论》当中讲到无学地的功德时说，八地以上的入定与出定是无二无别的。麦彭仁波切与格鲁派的噶萨格西和扎嘎活佛针对佛陀入定时是否有无我之执著的问题辩论时，麦彭仁波切也经常说：这一点应该按照中观应成派的观点承许，而不是依照小乘观点来承许。

乙三、定数及对治之差别：

由依自性与对治，行相行境及加行，
所作因圆立十智。修道灭或道法智，
乃为三界之对治，欲界对治非类智。

依靠自性、对治、行相、行境、加行、所作、因圆满来安立十种智。修道当中的灭道法智可以作为三界之对治，而类智不能作为欲界对治。

安立十种智的理由是什么呢？有七个原因，一、从了知对境之自性的角度安立世俗智，也即对世俗谛的法通过智慧进行分析和了知即称为世俗智。二、从对治角度安立法智与类智，即类智是上二界的对治，法智是欲界的对治。三、从行相角度安立苦智与集智，苦智是从无常等行相安立的，集智是从因等行相安立的。四、从行相与所缘两个角度安立灭智与道智，此二者的行相各有四种，所缘则是有为法与无

为法。这里为什么将苦智与集智于一处宣说，而道智与灭智在一处宣说呢？从行相上来讲道智灭智与苦智集智无有差别，各自都有四个行相，但从所缘来讲，苦智与集智的所缘唯一是有为法的五蕴，而道智灭智的所缘不仅是有为法，无为法也是其所缘，将四谛之智分成两类进行宣说的原因即是如此。五、他心智是从加行角度安立的。六、尽智是从所作的角度安立的，因其于相续中首先会生起。七、以同类因圆满安立为无生智，因为它是无漏智之果，也即如果是利根者，在尽智生起后会无间出现无生智。

前面讲到法智与法忍是欲界的对治，而类忍与类智是上界的对治，那一直都是如此吗？不一定。于见道位时可以按照上述说法承许，但修道中存在一些特殊情况，比如欲界圣者通过修行，依靠道法智与灭法智已经断除欲界的九品所断，之后不依靠道类智与灭类智，而是直接依靠道法智与灭法智断除上二界的烦恼。因此，从修道的过程来讲，灭法智与道法智可以成为三界的对治。也就是说，从灭谛与道谛的角度来讲，此二者属于无漏法，无漏法可以作为三界的对治，而它自己不属于界；苦法智

与集法智却不能成为上界的对治，因其本身属于有漏法，没有对治上二界修断的能力。

既然欲界的道法智与灭法智可以作为上二界的对治，那上二界的道类智与灭类智也应该可以作为欲界烦恼的对治了？类智不能成为欲界所断之对治，因为在类智还未生起时，法智已经将其所断断除，没有什么烦恼可以作为类智的所断。

乙四、行相之差别：

法智类智十六相，俗智知此及余法，
各谛行相各为四，心智无漏亦道智，
有漏缘所知自相，乃各实体之行境。

法智类智主要缘十六行相，世俗智了知此等法以及其他法，四谛之智的行相各有四种，无漏他心智也即道智，有漏他心智缘所知心与心所自相的行相，而且也是分开缘每一实体的行境。

十种智的对境分别是哪些呢？法智与类智的对境是见道的无常等十六行相。世俗智则是以加行道的十六行相作为对境，因其还未到达见道，除加行道以外，资粮道的十六行相[30]也可以作为它的对境，世俗智的范围相当广，一般

30 资粮道、加行道都有相似的十六行相，但真正的十六行相在见道。

来说，除见道以上的法以外，其他法皆可作为世俗智的对境。苦智以无常、苦、空、无我四行相作为自己的对境，集智的对境则是因、集、生、缘四行相，灭智的对境是灭、静、妙、离四行相，道智的对境是道、如、行、出四行相。他心智有无漏他心智和有漏他心智两种，无漏他心智与道智相同，缘自己的四种行相；有漏他心智分开缘心与心所每一实体的行境，不能同时缘心与心所二者，也即缘心王时不缘心所，缘心所时不缘心王，《自释》中说："缘心时不缘心所，缘受等时不缘想等。"

这样一来，有人提出疑问：为什么佛说如实了知有贪心等呢？《自释》中说："非俱时取贪等及心，如不俱时取衣及垢。"也就是说，"有贪心"具足两种含义：一是与贪相应，一是由贪所系缚。佛所说的有贪心是指第一种与贪相应之心，如果不作如此承许，则有过失，也就是说，如果不是与贪相应而承许为离贪者的话，那与其他烦恼相应的，如与嗔、痴等相应者应该称为离贪者。

余智唯具十四相，不摄空性与无我，
无垢十六无余相，谓有余相论中说。

其余智只具足十四行相，也即不包括空性与无我。




克什米尔论师认为除十六行相以外再无其他相，另有论师则认为应该有其他相，这在《识聚论》中有宣说。

尽智与无生智是什么呢？此二者以十四行相作为所缘，也即十六行相当中的空性与无我不包括在内，因为在尽智与无生智面前，"我的名言"与"空性不存在"显然不合理，所以不具足无我与空性两种行相，而且，由于后得时不具足此二行相，故入定时必定无有，因为入定与后得是因果的关系。

十六行相当中是否还有其他的行相呢？克什米尔班智达认为除十六行相以外再无其他行相。但印度西方论师认为，除十六行相以外应该有其他行相，他们有什么依据呢？《识聚论》中说："无常乃至缘[31]间此乃处、此乃基，处即体相，基乃因也。"所以，除十六行相以外还应该有体相与因两个行相。

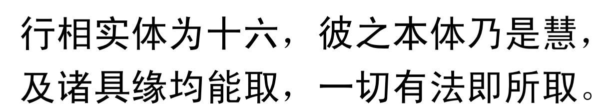
所谓的十六行相，在许多经论中会提到，只是小乘与大乘的说法有所不同而已。那我们有时说十六行相，有时却说十六刹那，它们之间有什么差别呢？本体上没有差别，但十六刹那是从断除所断的角度来讲，而十六行相则是从四谛的本体上来讲。

[31] 缘：此处指集谛四行相中的缘。









行相实体为十六，彼之本体乃是慧，
及诸具缘均能取，一切有法即所取。

从实体来讲，行相可分为十六种，其本体是智慧，所有具有所缘境者均为能取，而一切存在的色等万法均为所取。

所谓的十六行相，经部宗只是从名称上分为十六种，但实体上只分七种，即苦谛中的无常、苦、空、无我每一个都具有单独的实体，而集谛、灭谛、道谛三者当中的行相只是名称而已，比如集谛的本体即业惑之因，灭道则是抉择灭，道谛所指的是修行所依的方便道，所以此三者各为一种实体，共七种实体。有部则认为十六行相即具足十六种实体。那何为十六行相呢？首先是苦谛四行相——无常、苦、空、无我，因依靠其他外缘产生，故是无常相；对众生相续以及万法有害，故是苦相；是我所见之违品，故为空相；是我见之违品，故为无我相。其次是集谛四行相——因、集、生、缘，乃痛苦之种子，故为因相；依靠它可以无间产生，故为集相；因连续不断而产生，故为生相；由众多因成立，故为缘相。再次是灭谛四行相——灭、静、妙、离，毁灭苦蕴故为灭相；熄灭贪、嗔、痴三火，故为寂相；抉择灭殊胜而



且善妙，故为妙相；远离过患故为离相。最后是道谛四行相——道、如、行、出，是趋向解脱之道，故为道相；具有修行之方便，故为如相；正趋向解脱，故为行相；能永远超出三有，故为出相。一位获得见道的圣者，在真正证悟苦集灭道之本体时，也即完全现见苦集灭道各自的特法之时，即称之为获得十六行相。

十六行相的本体是无情法还是智慧呢？经部和《大乘阿毗达磨》均认为十六行相并非真正的智慧，因其均与外境有关，如苦谛是指外境的业和烦恼，十六本身虽然不是智慧，但却是智慧取外境过程中的一种相，大乘《现观庄严论》中将相与缘分开来讲，缘是指所缘的对境，如柱子、瓶子等，见到外境时出现一种眼识，这叫做外境的相，如同镜子中显现影像，影像是一种相，镜子相当于智慧。因此经部认为，所谓的十六行相只不过是如同镜子般的智慧当中所显现的一种相，并不是真正的智慧。但有部认为，十六行相的本体就是智慧，若按大乘观点分析，这样承许不合理，因为这样一来，就如同镜子即是影像一样，可以说这是有部宗未通达名言的一种标志。

此处按照有部观点来讲，行相以智慧为体，



也就是说，慧以及具有所缘境的心与心所均可以作为能取；而所有存在的色等万法则是所取。麦彭仁波切说：所取与能取仅是从反体上来分的，从外境角度来讲是所取，从有境心识的角度则是能取，能取与所取观待安立，若分开则不合理，比如见柱子，柱子从可以作为眼识之对境的角度可以称为所取，而眼识是能取，但若无有识执著它时，即不能称为所取。十六行相既然是智慧，那它们是不是能取呢？这样的妙慧也即行相，既是能取又是所取，也就是说，从能执著外境的角度来讲是能取，若其他人以此行相作为对境则成为所取；除此以外，只是能取和所取而非行相的是具有所缘境的心与心所；既不是行相也不是能取的是无有所缘境的一切万法。

乙五、法之差别：

俗智三种余皆善；世俗智于一切地，
静虑六地有法智，无漏九地具类智，
如是六智亦复然，四静虑有他心智；
彼所依身欲色界，法智唯欲余三界。

世俗智具足善等三种，其余九智均为善业。世俗智于三界九地存在，静虑六地有法智，无漏九地具足类智，





苦集灭道四智以及尽智无生智亦是如此，四静虑正禅中有他心智。他心智的所依身体是欲界与色界，法智唯依欲界，其他智依于三界。

十智是三性当中的哪一种呢？世俗智具有三种，即善法、不善法、无记法皆具足，因为三界中的有漏智全部属于世俗智。其余九智全部是善法。那饿鬼以业力现前的他心智也是善法吗？此处的他心智是指修持禅定所产生的智慧，并不是业力所成的他心智。其他八智均是无漏道，所以必定是善法。

十智的心依于何地具有呢？世俗智于三界九地存在。法智是缘欲界苦谛等的无漏道，在静虑六地中存在，虽然从见道角度讲，法智只缘欲界苦谛等，但在修道时，色界可以缘欲界苦谛，所以静虑六地均存在法智。无漏九地具有所谓的类智，原因是静虑六地具有见道所摄的智，前三无色界具有修道所摄的智。为什么类智在无色界也存在呢？从见道来讲，类智是上二界违品的对治，但从修道来讲，它也可以断除无色界的所断。苦集灭道四智、尽智与无生智六者也是在无漏九地存在。他心智需要依赖易道之故，在四静虑正禅中存在。

十种智的所依身份是什么呢？他心智依赖





欲界与色界的身份，因无色界无有身体，无法成为所缘。法智依于欲界身份，因其属于欲界之对治。其余八种智依于三界身份，因为三界的有漏智均属于世俗智，而且依靠三界的所依身份均可生起类智，由此可知，四谛智、尽智、无生智必定均可依靠三界的所依身份生起。

灭智唯是法念住，他心智三余为四。

灭智唯一是法念住，他心智是除身念住以外的三者，其余智具有四念住。

表一：

十智	善等三性	心依	身依	属何念住
世俗智	善 不善 无记	三界九地	三界	四念住
他心智	善	四禅正行	欲界 色界	除身以外的三念住
法智	善	静虑六地	欲界	四念住
类智	善	无漏九地	三界	四念住
苦智	善	无漏九地	三界	四念住
集智	善	无漏九地	三界	四念住
灭智	善	无漏九地	三界	法念住
道智	善	无漏九地	三界	四念住
尽智	善	无漏九地	三界	四念住
无生智	善	无漏九地	三界	四念住

上述十种智是哪些念住的本性呢？灭智唯一是法念住，因其仅以无为法作为所缘。他心智的所缘不是身体而是心，因此除身念住以外，是受念住、心念住与法念住的本性。其他八个智具有四念住，因为苦等八智轮番缘身、受、心、法，而道智若缘无漏戒也会成为身念住，所以均具足四种。

法道类智各缘九，苦集智境各为二，
四智对境乃十智，灭智所缘非为智。

法智、道智、类智各缘九个智，苦智、集智的对境是二个，其他四智的对境是十种智，灭智之所缘不是智。

既然智也可以成为其他智的对境，那每一个智有多少智作为对境呢？法智的对境是九种智，因法智与类智互相无法了知，故法智以除类智以外的九种智作为对境，其中道法智缘不包括类智的无漏七智，即苦集灭道四智、法智、尽智以及无生智；苦法智与集法智属于有漏法，可以缘世俗智与有漏他心智。道智可以缘世俗智以外的九种智，因为它的对境是一切无漏智，其中法智和类智由修道所摄，他心智则是指其无漏的部分。以上法智、类智、道智虽然所缘不同，但均以九智为所缘。苦智与集智的对境



是世俗智与有漏他心智两种，其他智不能成为它们的所缘。世俗智、他心智、尽智与无生智四者的对境是十种智，因为世俗智可以将一切法作为所缘，比如闻思过程中，虽然未获得任何境界，但十种智均可作为世俗智的对境；他心智也以十种智作为对境，因无漏他心智的对境是除世俗智以外的九种智，而有漏他心智可以世俗智及其余有漏他心智作为所缘；尽智与无生智是四谛智的本性，也即苦智与集智可以将有漏智作为所缘，道智与灭智以无漏智作为所缘，因此，若通达尽智与无生智，则四谛智均可通达。灭智的对境唯一是解脱的抉择灭，因此不以任何智作为所缘。

十法对应三界法，无漏无为各有二。

十种法即对应三界之法、无漏法以及无为法，它们每一个又可分为二种。

一切万法若归纳来讲则有十种，即有为法分为三界法与无漏法四者，它们每一法又可分为相应与非相应两种，其中欲界相应之法是指心和心所，不相应法则是心心所以外的色法以及不相应行等；色界的相应法与不相应法与欲界无有差别；无色界相应法如心和心所，不相

应法则是指命根等；无漏法也有相应法，如见道与修道之法，不相应法即无漏戒律；无为法也可分为无为善法，如抉择灭，还有无为无记法，如虚空。

那上述十种智分别以多少法作为所缘呢？

俗缘十法五，类七苦集六，
灭缘一道二，他心智缘三，
尽无生各九。

此颂词在藏文版本中无有，但在唐译中是有的，因与所述内容联系十分紧密，故加于此处。

世俗智以十种法作为所缘。法智以欲界的相应与非相应二法作为所缘，因法智是依欲界身份获得的；无漏有为的相应与非相应二法也是法智的对境，因法智本身是无漏法，于见道、修道中皆可存在，故相应行和禅定戒律皆可作为所缘；见道时会获得抉择灭，故法智也可以将无为善法作为所缘，因此共有五种法是法智的所缘。类智的对境有七种法，即上两界的有为相应法、非相应法，以及无漏相应法、非相应法，还有无为善法。苦智与集智只能缘三界，故其对境为三界的六法。灭智唯以无为善法作为所缘。道智不能缘无为法，故其对境为两种

无漏有为法。他心智只能缘心和心所，而无色界不具足身体，所以无色界的相应法也不能作为所缘，他心智的对境只有欲界相应法、色界相应法与无漏相应法三种。尽智与无生智二者的对境，是不包括如虚空等无为无记法在内的九法。

世俗智除自群体，以外他法知无我。

世俗智除自己和自己群体以外的其他法全部可以了知为无我。

由一种智能够同时了知一切法吗？同时了知的情况是没有的，因了知范围最广的世俗智也是第一刹那仅能了知自相续中心和心所以外的所有万法，而自己和自己群体以内的心和心所在第二刹那才能了知。有部为什么会这样认为呢？因其不承认自证[32]，他们认为自己对自己起作用十分矛盾，而且佛经中也说：灯火不能照亮自己，否则有黑暗可以遮障自己的过失、宝剑也不能割自己等等。他们不承认自证的另一个原因就是因为与自之群体中存在的法过于接近，所以不能见，就像眼根与自己特别接近而不能见一样，因此他们说第一刹那不了知自

[32] 自证：心识之自体能证知自己。

己和自己群体以内的法，而第二刹那才可以了知。佛经中所举的这些比喻，实际并非如同有部那样直接理解，它们其实针对的是唯识宗所承认的实有自证，若承许实有自证，则必定会出现上述所说的过失，但名言中自己了知自己的心是非常合理的。全知麦彭仁波切曾经一再地说：以不承认自证的无相派观点很难建立名言，但以经部观点建立名言则比较合理。

表二：

<table>
<tr><th colspan="2">十智</th><th>智为所缘</th><th>十法为所缘</th></tr>
<tr><td colspan="2">世俗智</td><td>缘十智</td><td>缘十法</td></tr>
<tr><td rowspan="2">他心智</td><td>有漏</td><td>缘世俗智、有漏他心智</td><td rowspan="2">缘欲、色、无漏三相应法，共三法</td></tr>
<tr><td>无漏</td><td>缘九智</td></tr>
<tr><td colspan="2">法智</td><td>缘除类智外的九智</td><td>缘欲、无漏各二法以及无为善法，共五法</td></tr>
<tr><td colspan="2">类智</td><td>缘除法智外的九智</td><td>缘上二界四法、无漏二法、无为善法，共七法</td></tr>
<tr><td colspan="2">苦智</td><td>缘世俗智、有漏他心智</td><td>缘三界各二法，共六法</td></tr>
<tr><td colspan="2">集智</td><td>缘世俗智、有漏他心智</td><td>缘三界各二法共六法</td></tr>
<tr><td colspan="2">灭智</td><td>不以智为所缘</td><td>缘无为善法一法</td></tr>
<tr><td colspan="2">道智</td><td>缘除世俗智以外的九种无漏智</td><td>缘无漏、有为二法</td></tr>
<tr><td colspan="2">尽智</td><td>缘十智</td><td>缘除无为无记法外的九法</td></tr>
<tr><td colspan="2">无生智</td><td>缘十智</td><td>缘除无为无记法外的九法</td></tr>
</table>

甲三、具智之理：

无漏第一刹那时，具贪者唯具一智，

第二刹那具三智，此后四刹各增一。

无漏第一刹那时，若是具贪者，唯一具足一种智，第二刹那时具足三种智，之后的四刹那、六刹那等各增加一个智。

任何补特伽罗相续中可以具足多少智呢？尚未离贪的凡夫由于没有通达四谛十六行相，这样一来，四谛智不具足，法智、类智以及尽智与无生智也就无有，因此，仅具足世俗智。若是离贪凡夫则具足世俗智与他心智两种，因其通过世间道修行，自相续中可以获得有漏或无漏的神通。

若是尚未离贪的圣者位于无漏第一刹那也即苦法忍时，只具有世俗智，因其还没有获得无漏智慧，与凡夫无有差别，而且，忍虽然属于无漏法，但并非是智。于第二刹那苦法智位，此时已经获得预流果，具有世俗智、法智以及苦智三者。之后于四刹那时在前面三种智的基础上增加一个类智，第六刹那时再增加一个集智，第十刹那时增加一个灭智，第十四刹那再加上道智，如此一来，后面这四个刹那分别具

足四智、五智、六智、七智。如果是离贪圣者，则在具贪圣者的基础上分别加上一个他心智。

表三：

具智 / 圣者 / 十六刹那	具　贪　者	离　贪　者
第一刹那 苦法忍	世俗智	世俗智、他心智
第二刹那 苦法智	世俗智、法智、苦智	世俗智、法智、苦智、他心智
第四刹那 苦类智	世俗智、法智、苦智、类智	世俗智、法智、苦智、类智、他心智
第六刹那 集法智	世俗智、法智、苦智、类智、集智	世俗智、法智、苦智、类智、集智、他心智
第十刹那 灭法智	世俗智、法智、苦智、类智、集智、灭智	世俗智、法智、苦智、类智、集智、灭智、他心智
第十四刹那 道法智	世俗智、法智、苦智、类智、集智、灭智、道智	世俗智、法智、苦智、类智、集智、灭智、道智、他心智

注：若是具贪凡夫，仅具一世俗智；若是离贪凡夫则具世俗、他心二智。

甲四（得智之理）分三：一、何道得几智；二、何地得几智；三、得之分类。

乙一（何道得几智）分三：一、见道得几智；二、修道得几智；三、所说之余道得几智。



丙一、见道得几智：

见道生起忍与智，彼等一切未来得，
三类智兼世俗智，是故称谓现证边。
彼即不生之有法，依于自地及下地，
灭边所生末念住，具自谛相由勤生。

见道时将获得所生忍与智的未来法，苦集灭三类智的末尾会生起世俗智，故将其称为现证边。世俗智是指不生之有法，它依于自地与下地而产生。灭谛边所生的世俗智是最后的法念住，它们均具有各自谛之行相，而且皆由加行勤作所产生。

在见道时会获得十智当中的几种智呢？见道时会产生同类智与异类智两种。其中同类智是指法智，也即所产生的第十五刹那无间道的法忍以及解脱道法智的同类或同所缘的未来法，因为已经产生的若再次产生，会有生起众多见道的过失。异类智是指见道中苦集灭谛的三种类智生起时，也会获得前所未有的殊胜世俗智，之所以称为异类智，是因为类智属于无漏法，而世俗智是有漏法，有漏与无漏并非同类，因此称为不同类智。那为什么在法智生起时不会生起异类的世俗智呢？因为法智时仅仅圆满欲界见道，而色界与无色界的见道并未圆满，由于见道仍未究竟的缘故，不会产生异类智。正是由于

最终证悟苦、集、灭每一谛后才获得世俗智，故将此称为现证边，由现证的末尾产生而得名。

实际上，在大小乘阿毗达磨中有许多相同的名称，但它们各自的说法却是不同的。比如未来的未生法，小乘《阿毗达磨》认为它是永远也不会产生的法，仅以得绳的方式存在。而《大乘阿毗达磨》则认为，所谓见道的未生法，虽然于见道时没有产生，但在修道时却可以产生，之所以说为“不生法”，只是从暂时不生的角度宣说的。同样，此处所说的“现证边”也即异类智，有部认为，苦集灭入定时的智慧是类智，在出定后会产生世俗智；《大乘阿毗达磨》和唯识以上则认为，菩萨获得类智是入定智慧，而出定时如幻如梦的景象即为世俗智，这样的世俗智并非未生法。那此处说“世俗智在以后会得到”，按照大乘观点如何解释呢？当菩萨入于根本慧定时即完全入于苦集灭的类智之中，而出定时世俗如幻如梦的显现会存在，从这个角度可以说为异类智。若依照小乘观点解释，虽然众说纷纭，却始终得不到完整的结论。

现证末尾所生的世俗智是否能够现前呢？不能现前。有部认为，这样的世俗智虽然存在，但并不会现前，只是在圣者获得类智时，会现前



世俗智的得绳，所以将其称为得。这一点若按大乘观点来讲也是不合理的，虽然菩萨入于第十五刹那时不能够现前世俗智，但这时属于入定智慧，而不能说为世俗智的得绳，在第十六刹那修道时，世俗智完全可以显现，它并非是未生之法，所谓的未生法仅仅是个名称而已，没有任何必要。

既然苦集灭三类智的末尾均会产生世俗智，那道类智的末尾会不会产生世俗智呢？《俱舍论大疏》中说：道是无边无际的，如声闻道、缘觉道、佛陀道，声闻道中也有一来、不来等，所有道若在一位补特伽罗的相续中圆满是很困难的，若所有的道未圆满，现证边就不能产生，因此世俗智也不会产生。

有人认为：如果因为道无边的缘故，道类智的末尾不会产生世俗智，那苦集类智的末尾也不应产生世俗智，因为众生的苦和苦的来源——业惑都是无边的，同样无法一一了知和断除，所以它们也不能产生世俗智。

苦集类智的末尾产生世俗智是可以的，因为自相续的一切集，也即业和烦恼首先可以了知，了知后便可断除。但自相续当中所有的道圆满却无法实现，所以与苦集二者是不相同的。

依靠何地能获得这样的世俗智呢？于见道





中的任何地均可以获得自地与下地的世俗智，比如依于二禅之正禅，可以获得二禅自地以及下地欲界、一禅未至定、一禅初分正禅、殊胜正禅的世俗智，但无法获得三禅的世俗智。那属于现证边的三个世俗智是何念住呢？因灭谛只能缘法之故，灭谛边所生的世俗智仅属于法念住，苦集谛所生的世俗智则是四念住。苦集灭边所生世俗智的法相是什么呢？它们都具有各自谛之无常等行相，所缘也是各自之圣谛，由于是依靠修习见道的力量获得，因此均由加行所产生。

总而言之，在见道中只有法智、类智、世俗智三种智，苦集灭道四智与世俗智结合在一起，而尽智与无生智属于无学道的智慧，所以在见道中不会获得。

丙二、修道得几智：

十六刹那具贪者，得六离欲贪得七，
彼上具贪修道中，悉皆获得七种智，
胜伏七地得神通，堪达法证不动法，
轮番修之无间道，上八解脱道亦尔。

住于第十六刹那的具贪者可以获得六种智，离贪者则获得七种智。第十六刹那之上，具贪者在修道中均获得七种智，胜伏七地、获得神通以及堪达法罗汉，在分

别证得不动法罗汉、轮番修以及有顶的前八解脱道时亦均是获得七种智。

修道位会获得几种智呢？具贪者住于十六刹那道类智时会获得四谛智、法智与类智六种智，其中道智与类智现在时获得，其余四智于未来时获得。其他四智不得的原因是什么呢？道谛无有现证之边的缘故，不会获得现证道谛边所生的世俗智，所以无有世俗智；由于尚未远离贪欲而无法获得禅定，所以他心智也无有；尽智与无生智属于无学道的智慧，而得者位于有学道之故，无有此二智。离贪者住于第十六刹那时，于具贪者所得之智的基础上加上他心智，因此共有七种智。

在第十六刹那之上，具欲贪者位于修道当中的加行道、无间道、解脱道与胜进道时，均获得法智、类智、四谛智与世俗智七智；有部认为，不论住于何种无间道都无有他心智，因此胜伏四静虑与前三无色界七地的六十三个无间道也只是获得前面的七种智；有学道者获得前五种神通的无间道时，也是获得前面的七种智；堪达法罗汉通过炼根得证不动法罗汉的无间道中，可以获得法智、类智、四谛智与尽智七种智，是钝根阿罗汉者的缘故只能得到尽智，

却未获得无生智；有学道者轮番修有漏无漏静虑的无间道可以获得法智、类智、四谛智与世俗智七种智；有顶九个解脱道当中的前八解脱道可以获得法智、类智、四谛智及他心智七种智。

有学炼根解脱道，获得六智七智或，
无间道中获六智，胜伏有顶亦复然。
尽智之时得九智，不动法者则获十，
转彼解脱末亦尔。

有学炼根者于解脱道时获得六智和七智，有些论师认为世俗智也存在；于无间道时获得六智，胜伏有顶亦获得六智。得尽智时会获得九智，不动法罗汉则获得十智，通过炼根得到不动法罗汉的末尾解脱道亦是如此。

有学钝根者修炼利根的解脱道中，如果是具贪者，如预流果、一来果，会获得法智、类智与四谛智。若是一位离贪者则在具贪者所得智的基础上加他心智，共有七智。

颂词中的“或”是指另外一种观点，有些论师认为：得果与见道相同的缘故，应该获得现证边所生之世俗智，因此有七智或八智。有学炼根者于无间道时，离贪者与具贪者均获得法智、类智与四谛智六智，是有学道之故，无有尽智与无生智；是无间道之故，不具足他心智；与见道相同故，不得世俗智。

表四：见道、修道所得之智

十智	见道	修道														
		第一刹那	具贪者于四道中	胜伏四禅与前三无色界之六十三无间道	有学道者获得前五通之无间道	堪达法罗汉证得不动法罗汉之无间道	轮番修有漏无漏之无间道	有顶前八解脱道	有学炼根者之解脱道		有学炼根者之无间道		能胜有顶无间道	有顶第九解脱道		以炼根证不动法罗汉之末尾解脱道
									具贪者	离贪者	具贪者	离贪者		钝根者	利根者	
世俗智	√		√	√	√		√							√	√	√
他心智								√		√				√	√	√
法智	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
类智	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
苦智		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
集智		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
灭智		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
道智		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
尽智						√								√	√	√
无生智															√	√





这里说"与见道相同故不得世俗智"，而前面说"与见道相同故应具足世俗智"，这是不是前后矛盾呢？不矛盾，此处是指同类智，于法智时并不具足世俗智，而前面是指异类智，由类智可以产生殊胜世俗智，因此，在见道时有两种情况，应该详细分析。

能胜有顶的无间道也获得法智、类智与四谛智这六种智。有顶第九解脱道获得尽智时，若是钝根者有可能会退失，故具足不包括无生智的九智；若是不动法罗汉种性者，也会获得无生智，故具足十智；钝根者通过炼根转为不动法罗汉的末尾解脱道也获得十智，因无漏九地已经圆满，故而可以获得无生智。

丙三、所说之余道得几智：

所说之余得八智。

上述所说无间道之外，剩余的欲界第九解脱道、七地的所有解脱道、修神通，以及轮番修的解脱道、转为不动法罗汉的解脱道，还有不来果的加行道与胜进道均获得不包括尽智与无生智在内的八种智。

乙二、何地得几智：

于何离贪得彼时，亦得下地无漏法，
尽智亦得有漏德，诸地得前非得后。





依靠任一地离贪时也可获得下地无漏法，获得尽智时亦会得到有漏功德，一切地所得之功德只是以前的功德现前，而不是获得未来之法。

“道”有世间道与出世间道两种，依此二者分别获得几智呢？于第一世间道中，若依未至定离欲贪而获得一禅正行，那将于一禅末尾解脱道时获得未至定和正禅所摄之世俗智，也即可以获得自地与下地的世俗智；若依世间道获得第二禅，则获得二禅自地所摄之世俗智以及一禅的三个世俗智，如此类推，直到有顶未至定时，可以获得有顶未至定所摄世俗智以及下地所摄之世俗智。

依出世间道会获得几智呢？依靠二禅离贪时，可以获得二禅无漏法，也可以获得一禅未至定、正禅、殊胜正禅所摄的世俗智，不仅如此，而且也会得到三禅解脱道所摄的无漏法。这里讲到获得“无漏法”，《俱舍论大疏》中说：此处的无漏法应该指无漏智慧。那为什么上地的无漏法也能获得呢？因无漏法相续中的对治类增上之故。同样，其他地的无漏法也可如此类推，比如获得三禅正禅时，一禅和二禅的无漏法可以获得，第四禅第九解脱道的无漏法也

可以获得。小乘认为，如果是获得尽智，不仅得到无漏法，而且有漏功德、不净观、呼吸法、念住等等也可以得到。按照大乘观点，有漏法的清净功德以功德增上的方式存在，比如获得无学道时，三十七道品以无缘的方式存在，《现观庄严论》也是如此宣说的。那小乘为何会如此承认呢？就如同一位国王获得王位时，各地的人们均会以礼相迎一样，一位圣者获得尽智时，由于已经远离贪欲并且获得了心之王位，许多有漏与无漏的功德都会出来迎接。

若以欲界身份获得阿罗汉果位，则所得功德由三界所摄，若以色界身份获得，则其功德由色界、无色界所摄，若以无色界身份获得，则只具足无色界所摄之功德。并非一切功德全部获得，以前于轮回中串习后退失的功德只是现前，因为以前已经得过不必再得。世友论师认为，未来的功德也可以得到；另有论师则认为，未来的功德无法获得。

乙三、得之分类：

有为善法新习得，有漏则立治遣得。

依靠有为善法而得为新得与习得，从断除有漏法的角度安立治得与遣得。



所谓的得也有四种，即新得、习得、治得与遣得。新得指前所未有之法重新获得，比如一位补特伽罗的相续中从未得过见道，当其获得时属于新得。习得指反复现前，如对于信心反复串习而现前。此二者也有依靠无记法与不善法的情况，但大多数是依靠有为善法而得。治得也即修道，遣得即断绝烦恼之得，比如修悲心，从修持角度来讲是治得，从可以断除害心的角度为遣得。这两者并不是从有漏法的角度安立，而是从断除有漏法的角度安立的。无漏法只具足前二种得，有漏善法具有四种得，其他有漏法则具足后二种得。

甲五（智所摄之功德）分二：一、不共功德；二、共同功德。

乙一（不共功德）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

佛陀之法不共同，即是力等十八种。

佛陀的不共功德，即是力等十八种。

与声闻缘觉等不共而唯有佛陀具足的功德是哪些呢？共有十八种，即十力、四无畏、三

念住以及大悲。其中十力是指知处非处智力[33]、知业报智力[34]、知静虑解脱等持等至智力[35]、知根胜劣智力[36]、知种种信解智力[37]、知种种界智力[38]、知遍趣行智力[39]、知宿住随念智力[40]、知死生智力[41]、知漏尽智力[42]。四无畏即正等觉无畏[43]、漏永尽无畏[44]、说法障无畏[45]、说出离道无畏[46]。三念住[47]，如来说法时，于恭敬听受所说法者不以为喜之心念住，于不敬听受所说法者不以为怒之心念住，于听不听二者不为喜怒之心念住。

---

[33] 知处非处智力：能知一切事物之道理和非道理。
[34] 知业报智力：能知一切众生三世因果业报。
[35] 知静虑解脱等持等至智力：能知各种禅定及解脱三昧等。
[36] 知根胜劣智力：能知众生根性的胜劣与得果大小。
[37] 知种种信解智力：能普知众生种种境界不同。
[38] 知种种界智力：能普知众生种种境界不同。
[39] 知遍趣行智力：于六道有漏行所至处、涅槃无漏行所至处如实遍知。
[40] 知宿住随念智力：如实了知过去世种种事之力。
[41] 知死生智力：如实了知众生死生之时与未来生之善恶趣，乃至美丑贫富等善恶业缘。
[42] 知漏尽智力：于一切妄惑余气，永断不生，能如实知。
[43] 正等觉无畏：佛作诚言：我是正等觉者。若有难言：于是法中不正等觉。我于此难正见无缘，是故无畏。
[44] 漏永尽无畏：佛作诚言：我诸漏已尽。若有难言：如是如是诸漏未尽。我于此难正见无缘，是故无畏。
[45] 说法障无畏：佛作诚言：我为弟子说障碍法染必为障。若有难言：染习此法不能为障。我于此难正见无缘，是故无畏。
[46] 说出离道无畏：佛作诚言：我为弟子说出离道修定出离。若有难言：虽修此道，不能出离，不正尽苦及证苦边。我于此难正见无缘，是故无畏。
[47] 三念住：第一念住是众生信佛佛也不生欢喜心，而恒常不变安住在正念与正智中；第二念住是众生不信佛佛也不生忧恼心，而恒常不变安住在正念与正智之中；第三念住是同时有一类众生信佛一类众生不信佛，佛也不生欢喜与忧戚心，而恒常不变的安住在正念与正智之中。

对于十八不共法，大乘说法与小乘有所不同，《经庄严论释》中说："十八不共法者，以行所摄六法——身无失、语无失、心中念无失、心无不定、无种种想、无不择舍；以证所摄六法——于欲、精进、正念、禅定、智慧、解脱中无有退失，有些论中不算禅定而算解脱知见，共计六法，是不同经之密意；又于过去世无贪无著之智慧，于现在未来亦如是对应，此三者是以智慧所摄之法；一切身事业以智慧为导且以智慧随行，语意亦如是，即是以事业所摄三者。如是佛陀具有与他不共的十八不共法故，成为一切声缘之上首。"

丙二（广说）分四：一、宣说力；二、宣说无畏；三、宣说念住；四、宣说大悲。

丁一（宣说力）分二：一、意之力；二、身之力。

戊一、意之力：

知处非处十智摄，知业果力为八智，
定等根信解界九，知遍趣行九或十，
宿住死生世俗智，知漏尽力六或十。

知处非处智力以十智所摄，知业果智力为八智摄，知等至智力、知根胜劣智力、知信解智力以及知种种界

性智力均以九智摄，知遍趣行智力有九智或十智，知宿住随念智力与知死生智力为世俗智摄，知漏尽智力有六智或十智。

《经庄严论释》中说："十力者，以知处非处智力了知因与非因故，能摧破于转生善恶趣之因或方便欺诳之魔，即非善趣因之杀生供施等对获得善趣之方便欺诳，对如是者摧破；以知业报智力，显示除业力外以大自在天等不能自在救护故，能破于怙主欺诳之魔；以知染净一切禅定智力，摧破以仅得四禅八定解脱轮回而观清净、对清净欺诳之魔；以其余七种智力摧破对依大乘出离欺诳诸有情之魔，即以知一切界智力了知种性，以知种种净信智力了知信心，以知种种根基智力了知所化信心等差别之根器差别，以知宿命智力及知死生智力了知道之依，以知遍行道智力了知道之自性，以知漏尽智力了知出离之果后于诸所化如是宣说故，摧破以大乘道出离外误置他处欺诳魔。"本论并未宣说每一种力的法相，而是与十种智结合起来分析的。那每一个智力由多少个智所摄呢？知处非处智力了知一切有为法与无为法，故为十智所摄，麦彭仁波切在《智者入门》中说，所谓的处与非处是指所有学问的对境与非对境，

可以包括一切万法，而佛陀对于处与非处所摄的一切万法全部通彻无碍。众生的种种业报以及细微之业果，即使声闻缘觉菩萨也无法了知，只有佛陀能够知晓，故为知业报智力，它为八智所摄，因灭智与道智不属于业果的范畴，故不包括在内。知静虑解脱等持等至智力、知根胜劣智力、知种种信解智力以及知种种界智力为不包括灭智的九智所摄，因灭智唯一缘无为法，而此等均以有为法为所缘。知遍趣行智力若从道之本体来说，是不包括灭智的九智，因灭智不为地所摄；若从道果而言则为十智。知宿住随念智力与知死生智力二者并非真谛之有境，而主要以众生前世与后世作为自己的对境，因此不具足法智、类智、四谛智以及尽智和无生智，他心智也是四谛智的本体，故也无有，以此二种智力唯以世俗智所摄。若从了知漏尽自本体的角度来说，知漏尽智力为法智、类智、灭智、世俗智、尽智与无生智此六智所摄；若从佛相续中具有智这一角度来说，则为十智所摄。

宿住死生依四禅，余者则依一切地。

何故唯佛称为力？因彼具有无碍故。

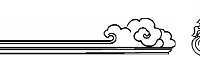
知宿住随念智力与知死生智力依四禅获得，其余八种力依靠除未至定以外的三界九地获得。为什么只有佛

陀的智慧才称为力呢？因唯有佛陀可以无碍照见万法。

十种智力依靠何地获得呢？知宿住随念智力与知死生智力二者于四静虑正禅中具有，因其需要从止观双运之等持中产生。按本论观点，若欲了知前世后世必定要有四禅的境界，否则仅仅依靠有漏心无法了知。其余八力在欲界、四静虑、一禅未至定、中定、四无色界共十一地中具有。

此等智力于三界中何种身份具有呢？欲界身份可具有一切智力，色界身份仅具有色界所摄之智力，无色界身份具有无色地所摄的智力。这一点实际也是从色法的角度来讲，上上界不会具足下界具有色法本性之功德，如果从功德角度而言，上界一定会具足下界功德，但有部宗认为很多功德都是有形相的，也就是说，有些功德是有表色，有些则是无表色，所以此处应该是以具色法形相之功德的角度来讲。

上述的某些功德，比如知漏尽智与知宿住随念智在声闻缘觉等其他补特伽罗相续中也具有，那为什么只将佛陀所具足的功德称为力呢？佛陀是万法的彻见者，他不需任何勤作即能无碍照见万法，因此将佛陀所具足的智慧称为力。



戊二、身之力：

身即无爱子之力，他师承许各骨节，
大象等七十倍增，彼之本体所触处。

佛身具有无爱子之力，其他论师承许为各骨节皆具此力，所谓的无爱子之力是指凡象等七个以十倍递增，其本体为果所触。

佛陀既然具足无碍智力，那身体的力量如何呢？佛身具足无爱子之力，“无爱子”有两种解释：一是天子的称呼，二是指力量的一种程度。此处是指第二种，因为具足无量功德而称为无爱子之力，就如阿僧祇是因具有六十位数而如此称呼一样。另有其他论师认为，并不是整个身体具有无爱子力，而是身体的三百六十二个骨节中的每一骨节均具足此无爱子力。

何为无爱子力呢？它是凡象七十倍的力量，也即凡象、香象、大露力者神力、胜伏神力、妙支神力、妙力神力、无爱子之力，这七种力以十倍递增。小乘认为佛陀的身体一定要具足如此巨大的力量，因为佛智是无边无际的，若身体如同凡夫一样不具足强大的力量，则智慧无法将其作为依处，就像狮子的乳汁不能倒进土器一般。大乘也认为佛陀的身力是无边的，

但说法上与小乘稍有不同。身力的本体是什么呢？其本体属于所触，也即是果所触。

丁二、宣说无畏：

无畏四种依次第，如初第十二七力。

四种无畏依次与第一、十、二、七智力相同，也为这些智所摄。

四无畏是指正等觉无畏、漏永尽无畏、说法障无畏、说出离道无畏。正等觉无畏，即佛陀已经获得圆满正等觉果位，在任何梵天、婆罗门、沙门面前可以无畏宣说“我已获得正等觉果位”，无人能够反驳。漏永尽无畏，即一切有漏障碍均已断绝，佛陀对众人可以无畏宣说，无人能够反驳。说法障无畏，即佛陀所宣说的获得解脱之障碍，无有一人能够反驳。说出离道无畏，佛陀宣说出离轮回之道，无有一人能够反驳。《经庄严论释》中也说：“四无畏法者，自说于自利证德圆满，具一切智无畏；自说于自利断德圆满断二障及习气无畏；为人说正道无畏者，能真实宣说从轮回出离之道；为人说正道障碍无畏者，正道障碍或能障之我见、贪等诸烦恼从轮回中解脱之能障，如是以具正量的真实语宣说。对彼等，以天魔、梵天、沙门、

婆罗门、外道等以“非如是”之相应道理之反诤，何时亦不动摇。”

四无畏以何智所摄呢？依次分别与第一知处非处智力、第十知漏尽智力、第二知业报智力、第七知遍趣行智力相同，正等觉无畏为十智所摄，因佛陀已经能够圆满通晓一切万法；漏永尽无畏为六智或十智所摄，即从穷尽漏法而言是六智，从相续中具有功德的角度则是十智；说法障无畏为八智所摄，因障碍之法多有漏，属苦集摄，故是除灭智与道智以外的八智；说出离道无畏由九智或十智摄，也即从道本体而言是除灭智以外的九智，就出离道果而言则为十智。

一般来说，大乘认为，所谓的十力、四无畏等并未包括在十八不共法中，因此大小乘只是名称上相同，其本质并不相同。

丁三、宣说念住：

所谓三种之念住，本体正知正念性。

所谓三念住的本体即是正知正念。

何为三念住？即如来说法时，于恭敬听受所说法者不以为喜之心念住；于不敬听受所说法者不以为怒之心念住；于听及不听二者不为

喜怒之心念住。此三者均是正念正知的自性，只是观待眷属的差别而宣说了三种。

若是一般凡夫则对恭敬听法者会非常欢喜，对不恭敬听法者会心生不悦，而佛陀已经断除贪嗔等习气，所以不会出现上述现象。那声闻缘觉已经断除烦恼障，他们对恭敬听者与不恭敬听者是否具有喜怒之心呢？对此，满增论师回答说：声闻缘觉相续中无有烦恼，故不会生起喜怒之心，但其相续中仍存在无记心，故而并未安立为三念住。世亲论师则回答说：声闻缘觉虽无贪嗔之心，但有乐与不乐的心，于恭敬听法者，会于心中出现乐的心态，于不恭敬听法者则不乐，故此未安立为三念住。佛陀为什么能够做到呢？佛陀于此等烦恼，甚或习气皆已断尽，并已彻见万法，其正知正念刹那也不曾离开，故不必任何勤作即可成就三念住。

丁四、宣说大悲：

大悲乃为世俗智，资粮行相与行境，
及平等故上品故，与悲不同有八相。

大悲心为世俗智所摄，之所以称为“大”，有五个原因，即资粮、行相、行境、平等、上品皆十分广大，与悲心不同之处是具足八种相。

大悲之本体为世俗智，因佛陀以其尽所有智无碍观照一切众生之兴衰成败。为何称为大呢？以五因而称为大，即因广大，佛于三大阿僧祇劫中积累福慧二资而获得成就；行相广大，即佛陀慈爱三界一切众生，愿其皆得以远离三苦；行境广大，即对三界所有众生皆无碍照见；趋入广大，对三界群生远离行苦之悲心平等而周遍；上品广大，此大悲属于极其敏锐的智慧自性。

悲心与大悲有何不同呢？不同之处有八种。一是本体差别，悲心之本体为无嗔，大悲不仅无有嗔心，而且也无痴心，因佛陀相续中一切烦恼相续均已断绝。二是所缘差别，悲心仅缘欲界众生，大悲以三界有情为所缘。三是行相差别，悲心仅以苦苦作为所离之行相，而大悲则愿一切众生远离三苦行相，因佛陀了知诸有漏法皆如水月一般，无有丝毫可靠之处。四是所依差别，悲心以四静虑作为所依，而大悲只依靠第四静虑的无漏智慧。五是相续差别，声闻缘觉相续中也具足悲心，而大悲唯佛陀具有。六是获得差别，离欲贪即可获得悲心，大悲则需离有顶贪。七是救济差别，悲心非为救济一切众生，大悲则为普救所有众生离苦得乐。八是趋入差别，以悲心不能平等趋入，而佛陀

缘凡具生命之有情皆会生起大悲。

因地菩萨相续中以大乘菩提心所摄持的悲心，是属于悲心还是大悲心呢？从本体来讲，不能称其为真正的大悲，因为只有佛陀才具足大悲；从种类来讲，因地菩萨相续中的悲心，从所缘、行相等各方面均与普通悲心不同，故应该称其为大悲。

诸佛资粮与法身，行利众事平等性，
彼等身寿与种姓，以及身量非相同。

一切诸佛积累资粮、获得法身、行利众事业皆平等，而他们的身寿、种姓以及身量则不相同。

所有佛陀之间有哪些相同点与不同点呢？诸佛以三平等性相同，即均同等积累福慧二种资粮，故是因平等；均已获得法身，故为果平等；所有佛均以利益众生作为事业，故是事业平等。对于三身，小乘只承认其中的法身与色身，他们认为，报身仅是一种在家形象的装饰而已，而且很多佛经中说报身常有，但不可能存在常有的佛陀，因为佛陀的身体也是无常法，所以小乘认为佛陀具足法身与色身，其中色身是指化身。为了度化不同的众生，有些佛陀于人寿百岁时出世，有些佛陀于人寿二万岁时出世，有些佛陀则于无量岁时出世，故于寿命上

不同；有些佛陀是刹帝利种姓，有些是婆罗门种姓，故在种姓上也不相同；有些佛陀身量高大，有些佛陀身量矮小，所以身量也不相同。

作为佛教徒，每天以佛陀作为对境做一些善事是很重要的。《俱舍论大疏》中引用《毗奈耶经》的教证说："于导师佛陀，虽做微小事，转种种善趣，后获菩提果。"佛陀具有无边无际的殊胜功德，若以其作为对境而积累资粮，比如供一支鲜花、一杯水、一盏灯，即使做一些微不足道的善事，以此功德，暂时会转生于善趣，最终必定会成就如甘露般的菩提妙果。当然，一切佛陀均无二无别，但麦彭仁波切在《释迦牟尼佛广传》中说，释迦牟尼佛以特别的悲心已经摄受我们这些处于五浊恶世的众生，因此我们与释迦牟尼佛有一种特殊的因缘，若能对他起信心并经常忆念、祈祷，一定会获得不共的加持。

乙二、（共同功德）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

他法则与有学共，有同异生即无染，
愿智无碍解通等。

还有些与声闻缘觉共有，以及与异生凡夫相同的一些其他法，如无染、愿智、无碍解与神通等。

佛陀与声闻缘觉等共同的功德有哪些呢？无染、愿智、无碍解以及第六通，佛陀与诸圣者共有，前五神通、四静虑、四无量、四无色、八解脱、八胜处、十遍处与凡圣二者同具。

佛陀相续中所具有的功德，有些与有学声闻缘觉共同具有，有些则与凡夫相同。但麦彭仁波切在《智者入门》中说：这也只是名称相同而已，实际意义上是完全不同的，因为佛陀所具之功德全部具足远离烦恼、通晓一切万法的特点，而凡夫、声闻等毕竟仍未断尽烦恼或习气，所以他们相续中的功德并未究竟圆满。

丙二（广说）分二：一、与圣者共同功德；二、与凡圣二者共同功德。

丁一（与圣者共同功德）分四：一、无染；二、愿智；三、宣说四无碍解；四、得法。

戊一、无染：

无染乃为世俗智，依第四禅不动法，
依人而生欲界惑，未生有事行境者。

无染属于世俗智，依靠第四禅而获得，其于不动法罗汉相续中具有。此功德是依人类身份获得，所断除的对境是欲界未生的烦恼，以有事修断作为行境。

前面已经讲到六种功德，那究竟什么是无染呢？无染定也即世俗智，以他者是否会缘自己而生起烦恼的意愿入定，后得时结合入定境界作为护持他心的方便。

无染于何地存在呢？仅于第四静虑存在，因第四禅已远离八种过患，依其容易生起。何种补特伽罗能够现前此无染定呢？由于其他补特伽罗会再度生起烦恼，因此只于不动法阿罗汉相续中具有。依于何界之身份产生呢？依靠欲界人的身份产生，其所缘也是欲界烦恼。那所断除的是已生烦恼还是未生烦恼呢？不能断已生烦恼，其因以有事修断之贪等作为行境，故而仅断未生之烦恼。

戊二、愿智：

愿智亦尔缘诸法。

愿智亦如此，但其所缘为一切诸法。

第二种功德也即愿智，它是以“我当知此”的心愿入第四禅定的，比如，以愿我了知万法之本体而入定，之后如愿了知此等对境，出定

后的智慧与入定结合。愿智的本体、地、补特伽罗以及所依与无染定全部相同，但愿智的所缘是色等一切法，而不仅仅是烦恼。

有些论师说，若愿智依靠第四静虑则无法缘无色界，因为前面讲过，以下界心不能缘上界。另有论师认为这种说法不合理，从意义上来讲，佛陀对三界的一切万法均可通彻无碍地照见，所以不会出现无法缘无色界的过失。

戊三、宣说四无碍解：

法义词辩无碍解，初三次第无碍知，
名称意义与词句，第四无碍明宣说，
道自在性缘语道，本体九智依诸地，
义十或六一切地，余者则为世俗智，
法于欲界四禅具，词依欲界初静虑。

法、义、词、辩四无碍解中，前三者依次无碍了知名称、意义与词句。第四无碍解以与意义相联或相违之词句为他众明确宣说，如是之智无碍了知道之自在性，故其所缘是语与道，其本体为九智，可依于一切地。义无碍解是十智或六智，于一切地存在，其余二者为世俗智，法无碍解于欲界与四禅中具足，词无碍解依于欲界与第一禅。

四无碍解即法无碍解、义无碍解、词无碍

解与辩无碍解，它们与无染定相同，仅以不动法补特伽罗具有，而且依靠三洲人身产生。所谓的法无碍解是指对世间及出世间的名称及词句皆无碍通达，比如以名称宣说事物的本体如“瓶子”，以词句宣说事物的特征如“瓶子无常”，对此名称与词句无碍了知即是法无碍解；义无碍解即对一切万法的总相、别相等所有意义通彻无碍；词无碍解是指对能诠说的各种语言皆完全通达；辩无碍解即通过世间与出世间的道理进行分析，以这样的智慧无碍了知一切道之自性，并以语言为他众宣说。总的来说，所谓四无碍解即对一切能说与所说的意义全部通达。

四无碍解在所缘、地、本体方面各有不同。其中前三者的所缘依次是对名称、意义、词句无碍了知，第四辩无碍解的所缘则是语言与道次第，即对世出世间的道理以不忘陀罗尼的方式无碍宣说。

它们分别依于何地存在呢？辩无碍解与义无碍解二者于欲界至有顶之间的一切地具有。法无碍解于欲界与四静虑中具有，若从佛陀的角度，虽然所依不会于无色界存在，但从了知而言则可以于无色界存在。词无碍解在欲界与

一禅具有，佛经中说未经观察不得言说，一禅以上无寻之故，不会引发言词。

表五：

	法相（《自释》）	本体	所缘	地	补特伽罗	所依界
无染	令他有情不缘己身生贪嗔等，此行能息诸有情类烦恼诤故得无诤名	世俗智	欲界烦恼	第四静虑	不动法罗汉	欲界三洲人身
愿智	以愿为先引妙智起，如愿而了故名愿智	世俗智	色等一切法	第四静虑	不动法罗汉	欲界三洲人身
法无碍解	谓无退智缘能诠法名句文身立为第一	世俗智	名称	欲界四静虑	不动法罗汉	欲界三洲人身
义无碍解	缘所诠义立为第二	从了达诸法而言为十智，从通达胜义而言为六智	意义	欲界至有顶一切地	不动法罗汉	欲界三洲人身
词无碍解	缘方言词立为第三	世俗智	词句	欲界一禅	不动法罗汉	欲界三洲人身
辩无碍解	缘应正理无滞碍说及缘自在定慧二道立为第四	除灭智以外的九智	语与道	欲界至有顶一切地	不动法罗汉	欲界三洲人身

四无碍解的本体分别是何者呢？法无碍解与词无碍解的本体是世俗智。义无碍解从了达诸法之义的角度来说是十智，从通达涅槃胜义而言则是灭智、法智、类智、世俗智、尽智与无生智六种智。辩无碍解是灭智以外的九智。

戊四、得法：

若不具全一不得，彼六德依边际获，
边际有六静虑边，彼者随顺一切地，
依次增上至究竟，佛外他者加行生。

若一者不具则其他全都不得。六种功德依靠边际而获得，此边际亦有六种。之所以称为边际，是因为第四静虑随顺一切地，依次增上直到究竟。除佛陀外的他者均需依靠勤作而产生六种功德。

若仅获得四无碍解中的一者时，其他无碍解可以获得吗？四者必定会同时获得，因其属于成住同质的关系，其他三者不具足而仅具其中之一的情况是没有的。那四无碍解是如何获得的呢？有论师认为此四者获得之因并不相同，即法无碍解以学习历算而得，义无碍解以学佛陀之教义而得，词无碍解是以前学过声明，辩无碍解以学习因明而获得。有些论师则认为，四无碍解均以闻思佛语而获得。

上述六种功德依于何地而得呢？无染、愿智、四无碍解均以第四静虑边际之加行而得。所谓的边际有几种呢？有六种，即无染、愿智、四无碍解六种或者不包括词无碍解的五种功德以及第四静虑边际本身共六种。为什么不包括词无碍解呢？虽然词无碍解从意义上可以于第四静虑中存在，但从所依来讲，其必定依于欲界与一禅，因此不包括在内。为何将其称为边际呢？第四静虑的边际随顺从欲界至有顶，或从有顶至欲界的一切地，之后以下品、中品、上品的次第逐步增上直至究竟，故而称为边际。功德自在者之佛陀可以无需任何勤作而获得六种功德，而其他补特伽罗则需通过加行勤作而产生。

丁二（与凡圣二者共同功德）分五：一、分类；二、本体；三、法之差别；四、神通所摄之功德；五、广说第一神通。

戊一、分类：

神境天耳他心通，宿命生死漏尽通。

六种神通即神境通、天耳通、他心通、宿住随念通、生死智证通、漏尽通。

所谓的神通有几种呢？共有六种，即神境



智证通、天眼智证通、天耳智证通、他心智证通、生死随念智证通与漏尽智证通。在藏文版本中没有天眼通，但是唐译当中是有的，这可能是唐玄奘所得到的梵文本与藏文译师所得到的梵文本不同所导致的。实际在很多佛经中经常说五眼六通，天眼是包括在五眼[48]当中的，一般《大乘阿毗达磨》中都没有天眼通，而是在其他五通的基础上加宿住随念通，共有六种。

此六者总的来讲由凡夫与圣者共同具有，若分别来讲，前五通是凡圣共同的，第六漏尽智证通则唯于佛陀相续中存在，此处是从大多数而言的。

戊二、本体：

彼为解脱道慧摄，其中四通世俗智，
他心通则为五智，漏尽通如漏尽力。

六通皆为解脱道智慧所摄，其中四通的本体是世俗智，他心通的本体是五智，漏尽通则与知漏尽智力相同。

总的来说，六通均是解脱道智慧之本体。分别而言，神境智证通、天耳智证通、宿住智证通、生死随念智证通四通的本体是世俗智，为什么是世俗智呢？因四通各自通达各自对境

48 五眼：天眼、肉眼、慧眼、智眼、法眼。

之自相，故均属世俗智。他心通之所缘若是无漏法，则由法智、类智与道智所摄，若所缘为有漏法，则在前三智的基础上加世俗智与他心智本身。漏尽智的对境唯是抉择灭，故不是世俗智的本体。那漏尽通以何智所摄呢？与漏尽智力相同，从灭尽漏法的角度是六智，从相续中具有的角度则为十智。

戊三、法之差别：

五通依于四静虑，自与下地为对境，
所得由修熟离贪，他心通具三念住，
神境天耳眼唯身，眼耳无记余皆善。

前五通于四静虑正禅中具有，它们均以自地与下地作为对境。所得神通均以修习熟练远离贪欲而得。他心通具足三念住，神境通、天耳通、天眼通唯是身念住。天眼通与天耳通是无覆无记法，其余神通皆为善法。

六通于何地存在呢？前五通在四静虑正禅中具有，因四静虑正行属于易道，很容易生起神通，它们也仅是以自地与下地作为所缘境。为何不以无色界作为对境呢？因无色界不具足色相，而此五通均以色为所缘，故不缘无色界。第六漏尽通于无漏九地中具有，佛陀所具有的漏尽通可以缘一切地，因其可无碍了知所有万法。

未曾由加行。

这句颂词在藏文版本中无有，意思是说，这样的神通依靠什么获得呢？有两种获得方式，即以前从未获得过上述神通者，依靠加行勤作获得，若前世曾熟练串习过，则由修习熟练远离欲贪而获得。实际上，获得这样的神通也很困难，麦彭仁波切在《大幻化网》中说：欲获得神通必须成就欲界一心，也即欲界的分别念刹那间也不生起，此时已经获得最究竟的寂止，但这一点，一般的凡夫人很难做到。

此等神通以何念住所摄呢？他心智证通具有受、心、法三念住，因其唯缘心心所法、受以及与心心所相应之法。神境智证通与天耳通、天眼通唯一是身念住，因为它们以色、声为所缘，这也是从狭义来讲，若从广义角度，其实也可以缘法念住。

六通属于三性中的何者呢？天眼通与天耳通依靠根产生，故是无覆无记法，其余神通均为善法。

戊四（神通所摄之功德）分二：一、宣说三明；二、宣说三神变。

己一、宣说三明：

最后三通即为明，遣前际等无明故。
无学漏尽初二者，彼相续生故谓明。
许有学具无明心，是故经中未称明。

最后三神通也称为三明，因其可遣除前际等之无明。无学漏尽通以及最初的二神通在无学圣者相续中产生，故称为明。因有学者相续中具有无明之心，故而经中未将其称为明。

阿罗汉相续中的最后三通分别安立为宿住智证明、死生智证明和漏尽智证明。以宿住忆念明能忆念往昔之兴衰变化，从而生起厌离，故可遣除前际无明，如《贤愚经》中华杰施主的前世是一条大鱼，后来他即缘自己前世如山一般大的鱼骨架生起了真实厌离心。死生智证明以随念其他所化相续的未来兴衰变化而心生厌离，故能遣除后际无明，之所以缘他相续，是因为阿罗汉已经证得无学果位，不会在流转于轮回之中。以漏尽智证明现量证悟现在一切万法之实相，故以此可遣除中际无明。

为何只将无学位最后三通称为明呢？漏尽智证明既是无学也是彼之明觉，故称为明；前二明属于有漏法，其本体既非有学也非无学，但可于无学位者相续中生起，因此称为明。离贪有学者相续中实际也存在宿住智证通以及死

生智证通，为何不将它们称为明呢？有学者相续中仍然存在无明，明不能与之共存，故未安立为明。

己二、宣说三神变：

神境他心漏尽通，即三神变教为胜，
此必毫无错谬成，能引利乐之果故。

神境通、他心通以及漏尽通也即三种神变，其中教诫神变最为殊胜，因其必定无丝毫错谬而形成，且能引生利益之果。

神境通、他心通、漏尽通三者，依次也可称为神境神变、记说神变和教诫神变。为何如此称呼呢？因以此三者能打动所化众生之心，也即首先在不信佛教者面前示现种种神通变化，令其生信心而趋入佛教，此为神境神变；生起信心后，根据所化众生的根基对其宣说佛法，此为记说神变；最后精进修持，获得成就，为教诫神变。也就是说，对未趋入佛教者以神变打动其心，趋入佛教后以了知根基而打动其心，最后通过精进修持获得成就而打动所化众生的心。

三种神变中哪一种最殊胜呢？因教诫神变根据众生根基宣说佛法，同时也依此如理修持

并获得真实成就，由于无有错谬并引生暂时与究竟之果位，故教诫神变最为殊胜。

戊五（广说第一通）分三：一、宣说神境通；二、宣说天眼耳通；三、遣疑说余通。

己一（宣说神境通）分三：一、本体及对境；二、宣说化心；三、神境通之分类。

庚一、本体及对境：

神境乃为三摩地，从中幻化与运行，
佛陀唯有意势行，余者运身胜解行。
欲界化外四处二，色界所摄二幻化。

神境通之本体是禅定，其可分为幻化与运行两种，佛陀唯有意势行，其他具神通者具足运身行与胜解行。欲界幻化为外四处，色界幻化为外二处，它们各自有自身相联与他身相联两种幻化。

神境通也就是指神变，究竟何为神境呢？所谓的神境是指依此可以产生、成就一切功德。产生何种功德呢？即自在幻化与行于种种对境。

所谓的行于对境是指什么呢？这可分为三种，即运身行、胜解行、意势行。其中运身行是指于空中飞行，如同飞禽一般，《自释》中说：

"谓乘空行犹如飞鸟。"以前布玛莫扎在听到西日桑哈的功德后，即在最快时间内飞往五台山，并于其前听受了密法。胜解行，通过作意使远的距离得以缩短，《自释》中说："谓极远方作近思维便能速至。"意势行，即不需经过时空的距离，以意缘取即可到达彼处，《自释》云："谓极远方举心缘时身即能至，此势如意得意势名。"在《百业经》中有这样的公案：有极丑陋者缘佛陀生起信心，但因距离遥远无法前往而真心祈祷，以此因缘，佛陀立刻出现于其面前，经佛加持，其身体也变得十分庄严。因此，缘佛陀所生的功德也是不可思议的，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：仅仅耽著法界的名称，其功德也永远不会耗尽。作为佛教徒首先应该对佛陀有一种不共的信心，若不具足则要通过种种方便使这种信心生起，否则，如果没有这样根深蒂固的见解，在末法时代很容易会被外缘所转。

上述三种行由何者具足呢？意势行唯佛陀具有，《自释》中云："谓我世尊神通迅速随方远近举心即至，由此世尊作如是说诸佛境界不可思议，故意势行唯世尊有。"胜解行与运身行于其余圣者中具有。

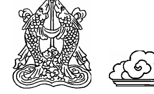
幻化有几种呢？有欲界摄幻化和色界摄幻化两种。欲界化有色香味触处四种，之所以不能幻化内六处，是由于众生种类中前所未有者不能重新幻化之故，比如幻化一个众生时，对其根却不能作幻化，《俱舍论大疏》中说：若根亦重新幻化，则有重新产生众生的过失。实际上，若是原有的众生以及新的色香味触可以化，新的眼等内六处以及新的声音不能化，应该从这方面理解。那为什么无有声化呢？他们认为，声音不存在同类相续，因此不能幻化。法处与意处也不能幻化，因其无有化心。色界不化香与味，故只有色化与触化两种幻化。欲界与色界所摄的幻化分别又可分为两种，即与自身相联幻化、与他身相联幻化，因此共有八种幻化。

庚二、宣说化心：

能化之心有十四，定果次第二至五，
非化上界所生心，依于静虑得化心。

能幻化的心也有十四种，即四禅之果依次为二、三、四、五种化心，下地不能化上界所生之化心，此化心依于静虑正行可以获得。

幻化是不是只要具足神通就可以了呢？神境通确实是必不可少的，但仅以此不能完成幻



化之事，还需要现前化心才可以做幻化事。化心有十四种，即一禅自地与欲界的两个化心，二禅自地与下面一禅、欲界的三个化心，三禅自地与一禅、二禅、欲界的四个化心，四禅自地与一、二、三禅及欲界五个化心，也就是四静虑正禅中所生自地与所有下地的化心之果共十四个。因此，下地静虑之果不会化现上地所生的化心，否则就有下地幻化上地的过失了，比如以一禅无法幻化二禅之心，它所幻化的只有欲界和一禅，不会超出这个范围。

如何获得化心呢？于静虑正行中，以远离下地之贪欲的方式获得，比如欲获得一禅化心，需要在一禅正行中远离欲界贪欲，若是二禅化心则于二禅正行中远离一禅与欲界的贪欲。

净定自生彼生二，以自地心能幻化，
化语由下亦可言，非佛必具幻化者。

化心通过净定产生，之后有化心本身产生，以自地化心才能起现自地幻化，化语由下界一禅与欲界的说心言谈，除佛以外的他者必须由幻化者来言说。

应该如何入化心和出化心呢？入化心时，首先需要从净定中起现，之后由化心本身中产生化心之相续，比如欲将自己幻化为大象，首

先以神通了知需要此种幻化，之后便入于四静虑中的任一清净定，化心以此即可相续起现。同样，出化心时亦需入于净定而起，否则不能起化心。因此，所谓的入化心与出化心均必须依靠净定起现，《自释》说："如从门入还从门出。"还有讲义中说：如同飞禽依靠翅膀起飞后，仍需依靠翅膀降落一样，依净定入于化心后也必须以此净定出化心。

那化心是以自地化心起现，还是以他地化心起现呢？以自地化心唯能起现自地化事，如欲界幻化之色香味触四处，唯以欲界化心可以幻化；而色界之色触二幻化亦唯是色界之化心幻化，以他地化心无法幻化。这里虽然不能做他地幻化之事，但化心是可以的，比如二禅可以化欲界、一禅之心，但欲界与一禅幻化的事却不能由二禅境的化心来做，只能由欲界与一禅自地的化心来做幻化事。使所幻化者言语的说心是否于一切处存在呢？二禅以上自地中无有说心，此时若欲令所幻化者言说需要现前一禅之寻伺，而欲界、一禅之化身以自地说心即可言谈。若欲使所幻化者言说，需要幻化者本身进行言说才可以，但人天导师佛陀的幻化身

不必如此，所幻化之佛陀自己便可言说，《自释》中说：“佛诸定力最自在故。”

加持令他言亡具，不稳固无余许非。

以加持可令化身言说，死亡者也具加持，但不稳固的身肉等无有。其他论师承许死者不具加持。

《中观庄严论释》中，麦彭仁波切说：两个同类的无分别心和两个不同类的分别心不会在同一相续中产生，不同类的无分别心如五根识可以在一相续中产生，那么前面所说的化心与说心实际是从分别念角度来讲的，此二者既然无法于一相续中产生，又如何令所幻化者言说呢？没有此种顾虑，因为愿力之加持不可思议，若是一位声闻阿罗汉，于加行时化心现化身后发愿：“愿我的这一幻化身长久存在，尔后愿以说心而言。”通过如此加持后令化身言说，此后仅以说心便可言说。

是不是仅有活者才具足加持呢？克什米尔论师认为，死者也具有加持，如大迦叶尊者[49]加持自己的身体后，于鸡足山一直留存，直到弥勒佛出世，但也仅是一副骨锁，不稳固的身肉等不会保留。其他论师则认为：迦叶尊者的骨

[49] 迦叶尊者：按藏文直译应为饮光尊者。《自释》中，介绍克什米尔论师观点时说为迦叶尊者，在宣讲其他论师观点时则说为饮光尊者。

锁是依靠清净天人之威力而留存的，死者并不具足加持。

关于迦叶尊者在鸡足山的历史，有许多观点，按照《杂事律》中所说：释迦牟尼佛涅槃后，将佛法交给迦叶尊者，而尊者将入灭时结集三藏交付予阿难，之后他在印度佛陀八大遗塔前顶礼，并且前往龙宫顶礼佛牙舍利，随后即欲与未生怨王告别，但因其正在休息，故未打扰他。于是便前往鸡足山，于三座山的中间开始发愿：“愿佛法长久住世，愿弥勒佛出世时，依我的身体令其眷属生起出离心，趋入佛道。若未生怨王到来，愿山门打开。愿我于真实入灭时，大地出现种种瑞兆。”如此发愿后，即于山中身披佛陀所赐袈裟作吉祥卧式入灭。其时大地震动，未生怨王了知迦叶尊者已经入灭，便与阿难尊者前往鸡足山，这时依尊者之愿力，山门打开。未生怨王与阿难尊者对其顶礼，阿难痛哭[50]。这段历史在《印度佛教史》、敦珠法王的《藏密佛教史》、无垢光尊者的《三休息总说》、汉传佛教的《鸡足山志》等中皆有宣说。

这样，迦叶尊者的遗体一直不毁灭，直到

[50] 现于山前有一水泉，即阿难尊者当时流泪所成。

弥勒佛出世[51]。届时弥勒佛来鸡足山三次，最后一次，山门自然打开，弥勒佛将迦叶尊者的遗体置于手中，对座下众多眷属说："此为释迦牟尼佛教下首座大弟子迦叶尊者的遗体，他身上披的就是释迦牟尼佛赐给的法衣。"如此宣说后，众眷属皆以此生起出离心并获证阿罗汉果位。有历史说，迦叶尊者并未真正涅槃，只是入于灭尽定。《妙法莲华经》中说：迦叶尊者已经趋入真正涅槃，并非入于灭尽定。实际上，迦叶尊者仅入灭尽定而未真实涅槃的说法并不合理，按照小乘观点，阿罗汉入于灭尽定时，血肉等是不毁坏的，而迦叶尊者除骨锁外，其他身肉等并未保留，因此，再次起定的说法值得观察。

初时多心化一身，纯熟之后则相反。
由修而生无记法，俱生而得有三种。

最初时以多化心化一化身，神通纯熟后则与之相反。由修而得之化心为无记法，若是俱生得则有善、不善、无记三种。

那是多次现前化心才能化现一化身，还是仅一化心即可化现一化身呢？最初神通未熟练

51 据《布敦佛教史》中说，弥勒佛出世距今还有七亿六千多万年。



时，需要通过多次观想与勤作，才可以化现一化身。神通纯熟后，仅一化心即能化现多种化身。

化心的本体属于三性当中的哪一种呢？一般无记化心是指修所生之化心。天人、罗刹以及转生于龙宫时所现前之化心为生得化心，它有善、不善、无记三种，比如为帮助他人所现前之化心属于善心；为使他人出现违缘、产生痛苦等现前之化心为恶心；为饮食、游玩等所现之化心属于无记化心。

庚三、神境通之分类：

神境通由五种生，即由咒药业所成。

神境通有五种，即由密咒、药力和业力所生。

除修得与生得之外，还有其他方法可以获得神境通吗？有，以明咒、药物与业力皆可成就神境通，因此神境通共有五种。所谓的咒成神境通是依靠甘达热[52]等密咒而成；药成神境通即依靠龟精、孔雀翎等妙药所成；业成神境通，如我乳国王通过前世供养佛陀之业，生来即具足神境通，还有中有众生以及饿鬼等皆具足以业力所成之神境通。

52 甘达热：一种密咒的名称。



己二、宣说天眼耳通：

一切天眼与天耳，静虑之地清净色，
恒时有依无或缺，能取远细等对境，
罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。

所有天眼与天耳均是静虑地之清净色，此二者恒时为人依根，无有或缺，它们以遥远、细微等作为对境。声闻罗汉、麟角喻独觉以及佛陀之天眼依次能见二千三千无量世界。

天眼通与天耳通是以何原因得名的呢？从根的角度来讲，天眼与天耳是借助禅定力而于此二根群体中出现彼禅与彼地之清净色法，如修天眼，依靠禅定力，在修行者眼根群体中出现其所属静虑之地的清净色法，与天人眼根相似故得名天眼通。天眼通与天耳通恒时为有依根，无有盲聋等现象，其对境为色、声二者，而且不会受遥远、细微以及受遮障等因素影响，皆可无碍见闻，而肉眼一般仅可现见一由旬之内的事物，因此，天眼与天耳远远超胜肉眼。

既然如此，天眼通一般能见多远距离呢？声闻阿罗汉、麟角喻独觉以及佛陀的天眼所见不同，他们若极力作意则依次能照见二千世界、三千世界与无数世间界，若无有勤作则依次照

见一千、二千与三千世界。实际佛陀任何时也是不需要加行勤作的，仅以其意愿即可随意现见无量世界。

己三、遣疑宣说余通：

俱生不能见中有，他心通则有三种，
寻思明咒成亦尔，狱初知人无生得，

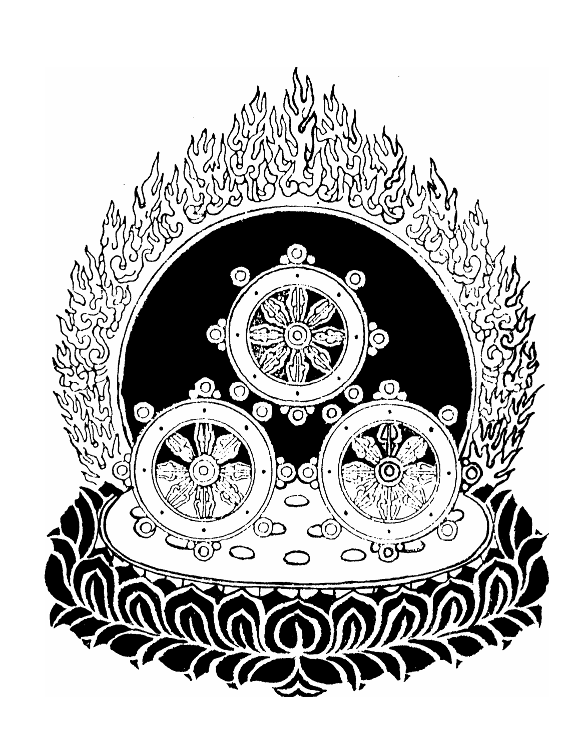
俱生天眼不见中有，他心通有善、不善、无记三种，寻思和明咒所成他心通也是如此，初生地狱时可了知他心，人类之神通无有生得。

既然有生得之神境通，那其他通是否具足生得呢？天眼通、天耳通、他心通、宿住随念通均具足生得，但中有是修得天眼之对境，故生得天眼不见中有身。生得之他心通若从意乐角度则有善、不善、无记法三种；学习因明与声明之寻思者通过他人的身体和语言可了知他心，它也具足善、不善、无记法；明咒所成之他心通也是如此。修得之他心通唯是善法。地狱众生以他心通互相之间可以了知他心，而且也具足了知自己前世所造之业的宿住随念通，但这也仅限于刚刚转生地狱、无有苦受扰乱其心之前，之后因一直处于痛苦之中，无法忆念自他任何一者，所以再也无法了知前世和他心。

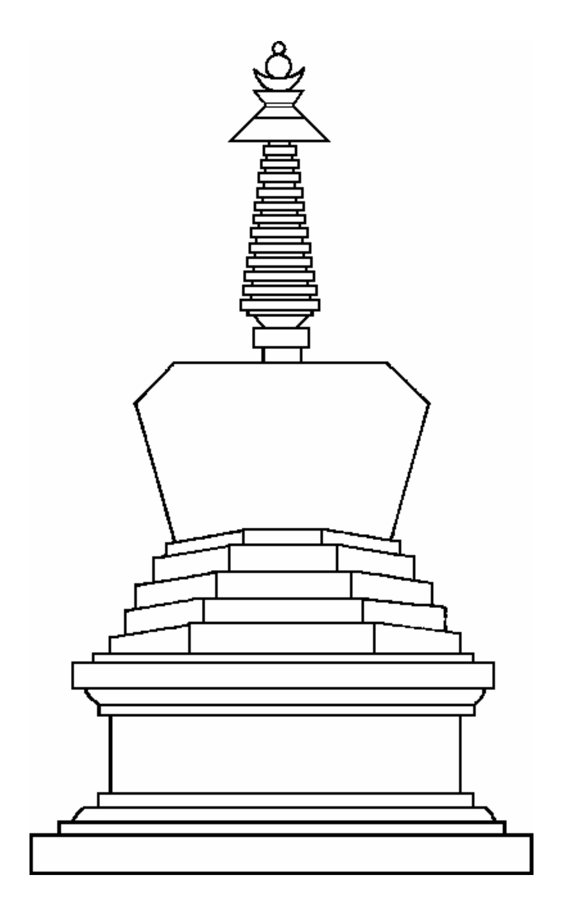



天人、旁生、饿鬼等其它众生所具有的生得他心通恒时可以了知他心，华智仁波切在《前行》中说：给饿鬼和亡人念经回向时，一定要一心专注，因为他们都具足他心通，随时可以了知念诵者心中所想。人类的神境通等于出生时无法具有，故仅具足修得、寻思成、明咒成、药成与业成五种。

阿毗达磨俱舍论，第七分别智品释终







和好塔

第八品 分别定

第八分别定品分二：一、真实定；二、定所摄之功德。

甲一（真实定）分四：一、正行；二、未至定；三、殊胜定；四、等持之分类。

乙一（正行）分五：一、分类；二、静虑之分支；三、得法；四、由定生何定；五、法之差别。

丙一（分类）分二：一、广分；二、摄义。

丁一（广分）分二：一、静虑之分类；二、无色定之分类。

戊一、静虑之分类：

四种静虑各有二，其中果生前已说。
定即一缘专注善，若具从属五蕴性。

四种静虑各有两种，其中果静虑前面已做过宣说。定是指一缘专注的善心，如果具足受等从属则是五蕴的本性。

《入行论·静虑品》中说："心意涣散者，危陷惑牙间。"心意无法专注者，烦恼邪魔随时

会张开大口吞噬他，使其常时处于违缘与险地之中。因此，应该了知，禅定是世出世间一切功德之根本，作为修行人应远离身心的一切散乱，精进努力使禅定境界生起。

色界有四种静虑，每一种均可分为因静虑与果静虑两种。因静虑是一种入定状态，且于下地欲界现前；唯一是善法，色界禅定之因必定是善法；属于加行，是偶尔性的。果静虑中虽然多数时间是入定状态，但也有出定的情况；仅于自地现前；有善法和无记法两种，因天人也具足威仪等；属于正行，是相续性的。由于发心之因不同，故所得之果必定不同，因此，因静虑和果静虑各有四种。

所谓的果静虑在前面世间品中已经宣说过，此处不再叙述。因静虑即一缘专注的善心所。对此，经部认为，以心专注一缘即可安立静虑之名，不必其他的心所法。有部驳斥他们，等持从心之从属中产生无有过失，因为从心安住的角度可以如此宣说，以此力量亦可令心王一缘专注。而且，此安住之善心等持若具足禅定戒无表色与受等从属，则是五蕴的自性。

平时我们在修习禅定时应该要注意，如果仅是一缘安住，以自己获得解脱为目的而修持，

也很有可能会转生于四无色界，因此无论修习何种禅定，以空性智慧摄持十分重要。

初静虑具伺喜乐，后禅渐离前前支。

初静虑中具足伺、喜、乐，其后每一禅均逐渐远离前前支。

若皆是静虑的本体，那为何会有一禅、二禅、三禅、四禅之分呢？由具足寻、伺、喜、乐的不同而如此安立，即第一静虑具足伺、喜、乐，实际寻也存在，但因伺存在故必具足寻，所以未加以说明；第二静虑仅具喜、乐二者，已经断除寻伺；第三静虑不仅断除寻伺，而且也不具足喜，因此只有耽著禅境之乐；第四静虑则是将前面四支全部断除的一缘善心。由于远离前前支而获得后后的境界，故将这些均称为出离分支。

戊二、无色定之分类：

如是无色四蕴性，远离下地而出生，
以及三种未至定，称为灭除色之想。
无色界中无有色，彼色乃由心中生。

无色定也与色界四静虑相同，但其为四蕴之本性，以远离下地而出生，四无色定以及最后三个未至定称为灭除色想之定。无色界中无有色法，若转生色界，其色

法由心中产生。

与色界相同，无色定也同样具足因定与果生两种，每一种又可分为四种。无色定若具从属则是四蕴的本性，真正的色法在无色界并不存在，虽然圣者相续中也具足戒律之无表色，但这只是色法的得绳。那空无边处等无色定是如何产生的呢？以远离下下地之所缘获得，如空无边处的未至定以超离第四静虑而获得、识无边处之未至定由远离空无边处之正行而获得,因此,上上未至定依靠下地禅定之正行获得。

那何为去除色想之定呢？是指四无色定正行及后三无色未至定，因于此等地中，于自地无有色法，而且下地也无有可缘之色法，故而称为去除色想之定。空无边处未至定缘第四静虑之色法而起色法之想，故未立名为去除色想之定。

既然立名为无色界，那是不是丝毫色法也不具足呢？

有部自宗认为，无色界无有丝毫色法，故此称为无色。但《自释》中以大众部的观点对其进行驳斥，他们认为无色界具有细微色法，因于此处可获得无漏戒律故。

有部对此反驳：所获之戒律需身语二者，而无色界并不存在身语，故不能以此成立无色

界存在色法。大众部辩答：无色界虽无粗大色法，但如同微尘般极细微的色法应该具足。

有部：若以细微色法存在而安立为无色界，则以天眼才能现见的欲界最细微的众生也应成为无色界众生，因彼宗以细微色法而称为无色界之故。大众部：无色界具有色法，因与色界相比极其细微，故称为无色界。

有部：这种说法也不合理，若以比较而言，极细微的应属有顶，如此一来，只可将有顶称为无色界，因相比而言，有顶色法最极细微之故。大众部：佛经所说的生命与暖热结合应指无色界众生，暖热属于色法，因此以佛经教证可证明无色界具足细微色法。

有部：所谓的生命与暖热结合是指色界与欲界众生，并非无色界。大众部：无色界众生的意识与色法之间有一种能依所依的关系，因此无色界有细微色法。

有部：所谓意识与色法之间的能依所依关系也是从欲界、色界而言的，非指无色界。

有部即以上述理由建立无色界无有丝毫色法，但大乘论典都认为，无色界应该具足细微色法。

有部既然不承认无色界具足色法，那从无

色界转生于下界时，色法于何处产生呢？此时色法仍可产生，即从未转生无色界之前与色共用之心相续中可以产生，这一点无有任何相违之处。有部承许三时实有，因此有了上述观点，那它的色法究竟是如何产生的呢？比如曾经是色界或欲界众生，其转生于无色界时虽然已经无有色法，但以前与实有色法共存之心仍然存在其相续，再次转生色界或欲界时，曾与色法共用的心相续起作用，由此即可产生色法。

在此问题上也有很多不同观点，随教经部认为，心相续上有色法的种子，无色界的有情于彼处接近死亡时，此色法种子成熟而转生色界或欲界。唯识宗认为，这是阿赖耶上的一种习气，习气成熟时色法即会产生。

有些人也许会提出这样的疑问：唯识宗承许万法唯心，怎么会承认色法呢？实际上，唯识宗于名言时也承认五根以及色法等，若于名言中也仅承许为心，则应该无有所缘缘了，因此，唯识宗在暂时抉择名言时必定是承认外境的，但究竟的角度而言，则承认为万法皆为自心的幻变。

那对于无色界众生转生色界时色法如何产生的问题，随理经部是怎样认为的呢？他们承

许心并非色法之近取因，因此，无色界应该具足细微色法，以此作为自己的近取因。萨迦班智达在《量理宝藏论》中说：《俱舍论》中，无色界以心产生色法的说法应以随理经部的观点来解释，也即无色界存在细微色法。

由此，对“俱舍自宗”究竟如何承许的问题，诸位高僧大德也产生了分歧，有些人认为俱舍自宗应依照随理经部观点，承认无色界存在细微色法。有些人则认为，《俱舍论》当中叙述得非常清楚，其自宗并不承认色法，所谓的色法也是来源于心。《俱舍论大疏》中说：无色界众生转生欲界和色界时，色法的因虽然可以说为是心，但不能成为近取因，仅是俱有缘而已，若从近取因的角度来说则与顺世外道无有差别，因为顺世外道也认为心当中可以产生色法，实际上，心对产生色法会起到一定的作用，但只是一种俱生缘。

所谓识与空无边，无所有名加行立，
低微之故称无想，其实亦非无有想。

空无边处、识无边处、无所有处的名称通过加行而安立，有顶的色法低劣而细微故称为无想，实际也非无有想故为非非想。

空无边等处是如何得名的呢？前三处由于

在加行时就已经修行所谓的空无边、识无边、无所有，由此而将前三无色定称为空无边处、识无边处、无所有处；有顶称为非想非非想处，因其心识极不明显，以低劣加否定而称为非想，也并非完全没有想，所以称为非非想。

丁二、摄义：

如是定正行实体，八种前七各有三，
著味相应净无漏，第八唯具味净二。

上述四禅、四无色定之正行的实体共有八种，不包括有顶在内的七种定从本体来分则各有三种，即与著味相应之染污定、净定以及无漏定。第八有顶只具足著味定与净定两种，因此处之想不明显且不依靠无漏定，故不包括无漏定。

著味则具相应爱，世间之善称谓净，
彼者亦为所著味，无漏乃是出世间。

著味定指具有相应之爱。世间一缘专注之善心称谓净定，其为著味定之所缘。无漏定即断除所断而获得之出世间禅定。

著味定也即染污定，即对自己的禅定境界生起贪爱，认为此种禅定非常寂静，唯自己具有，由此生起傲慢心。净定是指世间等至的一缘专注之善心，其与无贪等相应且成为著味定

所缘之境。有些清净禅定后来会变成染污定，也有一些染污定在了知耽著禅味的过患后会变成清净禅定。无漏定具有出世间真谛之行相。

丙二（静虑之分支）分二：一、因定之分支；二、观察果生具几受。

丁一（因定之分支）分三：一、善（指净定）**之分支；二、染污性之分支；三、四禅立为不动之原因。**

戊一（善之分支）分二：一、以名而分类；二、以实体而分类。

己一、以名而分类：

第一静虑具五支，寻伺喜乐与等持，
二禅四支净喜等，三五舍念慧乐住，
末禅具四正念舍，非苦非乐及等持。

第一静虑具有寻、伺、喜、乐、等持五支；第二静虑具四支，即内等净、喜、乐、等持；第三静虑具足舍、念、慧、乐、等持五支；第四静虑具四支，即正念、舍、非苦非乐、等持。

前面已经提到，后面的禅定渐渐远离前前支，那一切静虑各具足多少支呢？第一静虑具有五支，即寻、伺、喜、乐与等持支。其中寻

伺二支属于对治支，因依此二者可断除欲界的害心与损恼心，但这里的“对治”也仅是远分对治，并非真正断除。比如欲界的害心与恼心实际在一禅未至定时即已断除，否则无法获得第一禅，正禅中所具足的寻伺二者只起到远分对治的作用，真正的能断与所断无法以正行来对治，从这个角度安立为对治支。喜及乐二者为功德支，此处的喜、乐与世间中的欢喜快乐并不相同。第五支属于等持支，因心得以安住而如此安立。

此处每一个禅定当中所具足的支分又分别包括在对治支、功德支、等持支三者当中，这是世亲论师根据大乘观点进行分析的，小乘《阿毗达磨》当中并未如此区分。

第二静虑具足四支，即内等净支、喜支、乐支、等持支。喜与乐二者为功德支；内等净支属于信根，是一种特别清净的信心，依此可断除一禅之寻伺，故为对治支。第三静虑具足行舍支[53]、正念支、正慧支、意乐受支、等持支，共五支，依靠前三支可断除二禅之喜，故为对治支；第四乐受为功德支。第四静虑具足四支，即行舍

[53] 行舍支：指大善地法之心所中的舍。

清净支、念清净支、非苦非乐受支与等持支。依靠念清净与行舍清净能够断除三禅之乐，故此二者为对治支；第三非苦非乐受支为功德支。

己二、以实体而分类：

实体则有十一种，初二禅乐即轻安，
内等净支乃信根，违二教故喜意乐。

以实体分共有十一种，初禅与二禅之乐即是轻安，内等净支属于信根。若喜与乐受非一体则与二经教相违，故喜即为意乐受。

静虑之分支从名称来说共有十八种，若归纳而言，则实体上共有十一种，即初禅当中的寻、伺、喜、乐、等持，二禅的内等净支，三禅的行舍支、正念支、正慧支、乐受支，四禅的行舍清净支。

既然一、二、三禅中均有乐，那三禅之乐与一、二禅之乐有何差别而单独安立为一实体呢？有部说：初二禅中虽有乐支，但这只是轻安，并非指受，而身乐属于外观之法，不能作为静虑支，而三禅的乐支属于心乐受，故单独安立为支。还有一个原因，初二禅中已经将喜支单独安立，可见此二处的乐支并非意乐，应该是指轻安。

经部宗有不同观点，按照《大乘阿毗达磨》来讲，上二界虽然不具足眼根与鼻根，但其他根均有接触外境的能力，身乐受同样可以得到，并且它也不会散于他处，而是安住于等持中，不会出定。也就是说，他们认为身乐可以安立为静虑支，因其与等持相应时心不外散，而且依靠等持力，以欲界身根也可以产生执著享受色界所触之心识及从属，因此，与等持相应之身乐受可以具足。

二禅的内等净是断除第一禅之寻伺，而对第二禅生起诚信，因此，有部认为它属于信根当中。

有些论师认为三禅的乐受支实际就是意乐受，喜与其并不相同，应是其他受。但《宣说遍转经》和《宣说静虑支》中说："第三静虑中灭尽一切意乐。"经中已经明显宣说三禅境无有意乐受，故三禅境所属之乐受支并非意乐受，而此时喜也应断除，所以喜与意乐受不应分开来讲。

戊二、染污性之分支：

染污初禅无喜乐，二无内净三知念，
四禅无有舍念净，有谓无有轻安舍。

染污定之初禅无有喜乐支，二禅无有内净支，三禅无有念支与慧支，四禅无有行舍清净与念清净。有论师认为，染污性初二禅无轻安，上二禅无有行舍。

染污定中是否存在上述善妙支分呢？染污性第一静虑中无有喜、乐，此二者缘清净禅定而有，但现在其相续中具足烦恼，故而不会出现喜、乐；染污性第二静虑中无有内等净，因为它是对二禅生起的一种清净信心，但此时以烦恼已经令心染污，不再具足信心；染污性第三静虑无有正念与正慧；染污性第四静虑无有行舍清净与正念清净。

另有论师认为：轻安与行舍属于大善地法的缘故，染污性的初二禅无轻安，上二禅无有行舍。

戊三、四禅立为不动之原因：

解脱八种过患故，第四静虑名不动，
八过寻伺出入息，以及乐受等四受。

因为解脱八种过患之故，将第四静虑称为不动禅。所谓的八种过患即寻、伺、呼气、吸气、乐受、苦受、意乐受、意苦受，也就是说，于第四禅只有舍受，三禅以下在不同程度上均为八种过患所染污。

丁二、观察果生具几受：

生之静虑依次第，初具意乐乐舍受，
二舍意乐三乐舍，四禅唯一有舍受。

果生之定依照次第，初禅具足身乐受、意乐受和舍受，二禅具有意乐受以及舍受，三禅具有乐受和舍受，四禅唯具舍受。

果静虑所具之受与因静虑之受是否相同呢？只有第四静虑相同，因静虑与果静虑皆为舍受，除此以外皆不相同，果生之第一静虑中具足身乐受、意乐受以及舍受；第二静虑有意舍受与意乐受，有部认为二禅以上不能安立身乐受，实际按大乘观点，虽然二禅以上不具足眼根与鼻根，但其他的身根群体中具足身乐受也并不相违；第三静虑具足心乐受与舍受。

第二禅等生身眼，耳识有表之等起，
皆为第一静虑摄，彼乃无记非烦恼。

第二禅等产生身识、眼识、耳识以及身语有表色之等起皆为第一禅所摄，并且均属无记法而不是烦恼性。

二禅以上既然没有眼识、耳识，那它如何取色声等呢？而且，身体做任何事以及口中要做言说时，首先均需要寻伺观察，如果二禅以上无有寻伺，那是不是身语有表色也不存在呢？二、三、四禅于自地中确实无有眼、耳与

身识，而且也不具有身语有表色之等起，但在有必要时，他们通过现前下地的眼根、耳根以及寻伺等亦可使所依中具足，这样即可取色声以及现前身语有表色，因此，二禅以上之眼、耳、身识均属一禅所摄。

既然二禅以上的眼耳等识为一禅所摄，那是否属于烦恼性呢？因为是从下地离贪而获得上地的境界，所以并非烦恼性，而应该是无覆无记法。也不是善法，因获得上地比较胜妙之善法而舍弃了下地较低劣之善法的缘故。

丙三、得法：

前所未有之净定，由离贪及转生得，
无漏唯以离贪获，染定由退转生得。

前所未得之净定以离贪与转生获得，无漏定唯以离贪获得，染污定则由退失以及转生获得。

上述所说的净定、染定以及无漏定是如何获得的呢？以前从未得过的正行净定通过两种方式获得，即离贪得和转生得，其中离贪而得是指远离下地之贪，比如一禅的境界由远离欲界贪欲而获得。转生而得是指从上地转生下地时获得，比如一禅的境界，二禅天人转生到一禅时即获得，有顶的境界不会由转生而得，因

有顶以上再无有更高之处，因此不会由上地转生于有顶。无漏定也是如此，若以前不具足即唯由离贪而得，比如一禅之无漏定，以前从未获得过，首先即要以远离欲界贪欲而获得；虽然以无漏身份可以转生，但于转生时获得无漏定的情况是没有的。染定也可以通过两种方式获得，即退失得，比如三禅天人生起二禅烦恼，此时即获得二禅静虑，此静虑带有染污性，因此并非清净定；转生得，比如二禅转生到一禅，此时的转生也带有染污性，故属于染污性禅定，这也不包括有顶，而且由下地转生于上地时也不会获得染污定，因转生上地时必定已经远离下地之贪，相续中所生之定属于清净禅定，而并非染污定。

丙四（由何定生何定）分三：一、三定由何生何；二、别说净定；三、别说超越定。

丁一（三定由何生何）分二：一、就定而言；二、就其他而言。

戊一、就定而言：

无漏无间则生善，上下至第三地间，
净定无间生亦尔，兼起自地烦恼性，
染定生自地净染，亦起下地一净定。

无漏定无间可以生起上地至下地三地之间的净定与无漏定；净定亦是如此，同时也生起自地之染污定；染污定可生起自地净定与相续时的染定，也可生起下地之净定。

三种定于末尾所产生之定的范围有所不同，有些是超越定，有些是轮番定，有些是无漏定，有些是出定时的定，有些是相续时的定，那每一种定无间可以生起几种定呢？

无漏定无间可以产生上地至下地之间的净定与无漏定，比如无漏三禅，其无间可生起相续时自己后面的同类即无漏三禅之定，无漏三禅出定时生三禅净定。若具有上地与下地之定，于三禅末尾相续可生起四禅之净定、无漏定，若超越则可直接生起空无边处之净定、无漏定，不经过四禅；向下也是如此，于三禅末尾可生起二禅与一禅的净定与无漏定。也就是说，于三禅无漏定之末尾时可生十定。

有哪十个定呢？于相续时产生自己同类之定；出定时产生自地净定；超越远加行顺式产生四禅无漏定；不同类修法当中，轮番入定时的有漏净定；三禅天人死亡后，结生时产生空无边处之无漏定；纯熟之正行当中的净定或无漏定任一者；超越加行逆式时二禅的有漏净定

与无漏定二者；正行时一禅的有漏净定与无漏定二者。同样类推，第四禅与空无边处亦无间生起十定；第一禅末尾可无间生起六种定，即自地、二禅、三禅各有净定与无漏定两种；第二禅无间生起八种定，即自地、三禅、四禅各有净定与无漏定两种，以及一禅的净定与无漏定，共八种；识无边处不生有顶之无漏定，故于末尾无间生起九定，即自地、四禅、空无边处、无所有处各有净定与无漏定两种，以及有顶之净定；无所有处的无漏定可无间产生七定，即自地有漏净定与无漏定、有顶一个有漏净定、识无边处有漏净定与无漏定、空无边处有漏净定与无漏定；有顶本身不具足无漏定。类智无间可生起无色界之净定与无漏定；法智因所缘不同，且属于欲界之对治，故不能产生其他定。

净定与无漏定相同，于其末尾无间可生上地至下地三地之间的净定与无漏定，不同之处，净定不仅可无间产生净定与无漏定，而且也会生起各自地之染污定，即一禅之净定无间可生七定，在前面无漏定基础上加自地所生之染定，以下皆如此类推；二禅净定无间生九定；识无边处净定无间生十；无所有处净定无间生八定；第三禅、四禅、空无边处之净定各自无间生十

一定；有顶之净定末尾无间可生起六定，即有顶自之净定与染定二者、无所有处与识无边处各有净定与无漏定二者，共六定。

染定无间会生起相续时之染定；虽于入定时已被染污，但出定时若以正知正念摄持，则出定时会生起自地之净定；此染污定出定时，若因喜爱下地净定而从出定状态再度入定，即可产生下地之净定，因此染污定可无间产生三定。

戊二、就其他而言：

死时净定生烦恼，染定之中非生上。

命终时，以净定[54]作为死心，转生于自地、下地、上地之生心为烦恼心；以染定作为死心，因未断下地烦恼，故仅转生自地与下地而不会生于上地。

丁二、别说净定：

净定有四顺退等，依次随顺于烦恼，
自地上地与无漏，渐次生二三三一。

净定有四种，即顺退分、顺住分、顺胜分与顺抉择分，它们依次随顺于烦恼、自地、上地以及无漏，渐次产生二、三、三、一种定。

[54] 此净定是从心专注的角度来说的，并非指真正的净定。

每一种定无间可以产生如上所述之定，但这里仅仅是“可以生”，而并非是“必定生”，因明当中，“可以生”与“必定生”有很大区别，大家应善加分析。

那净定是不是一定会产生上地、下地等三地之间的一切善呢？不一定。所谓的净定可以分四种，即顺退分、顺住分、顺胜分、顺抉择分净定。顺退分净定是指随顺自地之烦恼而生起的染定，如三禅之净定，生起烦恼后生起三禅之染污定；顺住分净定指随顺自地净定而相续产生后面的净定，如三禅净定相续产生自地后后之净定；顺胜分净定指随顺生起上地净定，如三禅之净定所生起的四禅净定，因其比较殊胜，故称为顺胜分净定；顺抉择分净定指随顺产生无漏定，如由三禅之净定产生有学道或无学道之无漏定。上述四种净定中，每一种无间生起之定并不相同，即顺退分净定无间产生染污定其本身，也可生起顺住分净定；顺住分净定不会无间生起无漏定，因此是不包括顺抉择分的三种；顺胜分净定是指生起殊胜定，故不会生起顺退分净定，其他三种均可无间生起；顺抉择分净定无间生无漏定，若产生其他定则不称为顺抉择分净定。

丁三、别说超越定：

与八地二相关联，超越一者顺逆式，
以不同类至第三，即是超越之等至。

与有漏八地及无漏七地相联，超越一者顺行与逆行的方式为同类修法；以不同类的三种随意而行，即是超越定之正行。

前面所提到的超越定如何生起呢？一切定的基础应与有漏八地与无漏七地相联。所谓的远加行，指首先从有漏一禅、二禅、三禅、四禅直到有顶之间顺行，之后从有顶、无所有处、识无边处、空无边处至有漏一禅之间逆行；无漏定也是如此，从无漏一禅、二禅、三禅、四禅至无所有处之间上行，因有顶没有无漏定，故不会到达有顶，之后从无所有处、识无边处、空无边处下至无漏一禅逆行，这样顺行、逆行的方式以入定方式得以清净，因距离正行较远而称为远加行。从有漏一禅起超越二禅而直接去往三禅，这样以超越一者的方式直至有顶之间上行，向下也是如此，中间跳跃一者而至一禅；同样，无漏一禅超越一个至无漏三禅，如是每超越一个而至无所有处之间上行，再下至无漏一禅，此修法纯熟即为近加行。上述近加

行时有漏与无漏并未混杂而修，修持超越定正行时即将有漏与无漏混杂，并如近加行般超越一者而顺行逆行，也就是说，首先从有漏一禅至无漏三禅，再从无漏三禅到有漏空无边处，然后是有漏空无边处至无漏无所有处，此为顺式上行；之后从有漏无所有处至无漏空无边处、由无漏空无边处到有漏三禅、从有漏三禅至无漏一禅之间，即为逆式下行，无论何时，若不同类的三种可随意而行即已成就超越定之正行。如此入定之所依身份唯是智慧敏锐者，补特伽罗唯是无烦恼、自在等持的不动法罗汉。

《现观庄严论》中也讲到了超越定，但因其所讲主要是菩萨的超越定，因此更加复杂。

丙五、法之差别：

静虑无色依自下，非上下者无必要，
唯生有顶之圣者，现前无所有尽漏。

静虑与无色定以自地与下地所依现前，非以上地现前下者，因为没有此种必要，唯有转生有顶的圣者需要现前无所有处之无漏道方可灭尽漏法。

四静虑与四无色定之正行即称为净定，若以无漏智慧摄持则称为无漏定，若对正行生起贪执则为染污定。不论哪一种定，均为四禅四

无色所摄，那此等定必然是以上地所依现前吗？静虑与无色定依靠自地现前，比如于因地已经修成一禅，此一禅自地之功德依靠以前的修行与发愿力即可现前；也可依下地现前，比如依靠欲界的禅定力现前一禅境界。由于上地具足殊胜之禅定，因此没有必要以下地现前上地。此处仅是从禅定角度来讲，若从根识角度，如二禅以上虽然无有耳鼻等根，但依靠一禅的根也可以现前，不过此处不是从这个角度讲的。

以上是从一般角度来讲，上地不必依靠下地之道，但就特殊情况而言，转生有顶的不来圣者从有顶涅槃时，需要现前无所有处的无漏道才能灭尽漏法，因有顶自地无有无漏道，而且无所有处之无漏定具有这样的能力，当它现前之后即可以断除有顶之所断。

有爱缘于自地蕴，净无漏定缘一切，
无色正行善行境，非为有漏之下地，
以无漏断诸烦恼，未至净定亦复然。

与味著相应之定缘各自地的有漏之蕴，净定与无漏定缘一切有为与无为法。无色正行之善的行境并非有漏下地。以无漏定可断除一切烦恼，未至净定也是如此。

上述三种定的所缘对境是什么呢？“有爱”也即染污定，它的所缘是各自地之有漏诸蕴，

由于已经远离下地之贪，故不缘下地；也不缘上地，比如一禅，它不会缘二禅生起贪染，因为已经中断了异地之爱，就像人在生起傲慢、嫉妒之心时，针对的仅仅是与自己同类的人，而不会缘牦牛、天人等生起烦恼；无漏也不能成为所缘，否则就已经成为善法了。

善妙净定与无漏定的所缘境可以是一切有为与无为法，蒋阳洛德旺波尊者的讲义中说“如应”，是指不同程度的可以缘，并非始终去缘一切万法。无色界之净定与无漏定不以有漏下地作为所缘，因为有漏下地是未至定之所缘，如一禅正行不会缘欲界，但一禅未至定可以缘欲界烦恼之粗相，并断除欲界烦恼；根据不同的情况，自地可以缘；上地也可以作为所缘；虽然可以缘下地无漏，但也仅以类智所摄的一切道为所缘，而不会缘法智。

三种定在断除烦恼方面有何差别呢？以正行无漏定可以断除所有烦恼，但也并非必定断除。以正行净定无法断除烦恼，因其已经远离下地之贪，若未离贪则无法获得正行；增上自地之爱，如一禅之寻伺需要以二禅未至定断除，而一禅自地除增上外无法断除；上地更为超胜，故无法断除，如以一禅无法断除二禅烦恼，因

为二禅之定比一禅境殊胜。染定也无法断除烦恼，因其本身即具足烦恼。以未至净定可远离下地之贪，故它也能断除烦恼。

乙二、未至定：

彼等八种未至定，体净非乐非苦受。
初未至定亦有圣，有者说为具三种。

彼等正行之未至定有八种，其本体为净定，与非苦非乐之舍受相应。一禅未至定也具有圣者无漏定，但有些论师说它应具有三种定。

未至定，唐玄奘翻译为"近分定"，其含义无有差别。那所谓的未至定共有几种呢？因为是入于八种正行之方便，故此未至定也有八种，其本体从断除烦恼以及为正行所摄的角度来讲，可以称其为净定。若是染定则无法断除烦恼，但以未至定可远离下地烦恼，故非染定。

未至定与非苦非乐之舍受相应，因为需要以精进功用，而且未远离下地烦恼，心中尚且具足恐怖之心，所以不与喜乐相应。

一禅未至定也具有圣者无漏定，也即它有断除上地烦恼的能力，与其他正行之未至定相比，一禅未至定更为殊胜。有些讲义中说：欲贤论师认为初禅未至定不但具足净定与无漏

定，而且也应该具有染定，因其还未获得正行禅定，仍然会生起贪爱。

乙三、殊胜定：

无寻殊胜之静虑，具三舍果大梵天。

无寻唯伺的殊胜正禅具有三种定，与舍受相应，其果为大梵天。

一禅可分为一禅未至定、一禅粗分正禅、一禅殊胜正禅。那一禅的殊胜正禅是指什么呢？也即无寻唯伺之静虑正行，它有无漏定、净定与染定三种，与非乐非苦之舍受相应，因为是勤修之道。

殊胜禅之果是十七色界天中的第一处——大梵天。前面已经讲到，以四无量心与四梵住的功德方可转生大梵天，此处为何说殊胜禅之果也是大梵天呢？有些注释中说：前面是从满业角度讲的，而此处则是从引业角度来讲。

乙四（等持之分类）分四：一、以界而分类；二、以道而分类；三、以出离道而分类；四、以作用而分类。

丙一、以界而分类：

胜禅以下有寻伺，中定唯伺上无二。

殊胜禅以下为有寻有伺之等持，中间静虑是无寻唯伺之等持，殊胜禅以上是无寻无伺之等持。

佛经中既然已经宣说了“有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺”三种等持，那它们各自是指什么呢？有寻有伺之等持即殊胜禅以下的一禅未至定与粗禅；无寻唯伺之等持是指殊胜禅；无寻无伺之等持也即殊胜禅以上的二禅等。

丙二、以道而分类：

无相等持灭谛四，空性无我入空性，
无愿彼外余谛相，善中无漏三脱门。

无相等持即灭谛四行相，空性等持指无我与空性二行相，无愿为前六行相以外的其余十行相。此三种等持中以无漏所摄者即为三解脱门。

何为空性、无相、无愿三解脱门呢？无相是指与灭谛四行相相应之等持，因灭除十种相，故而称为无相。是哪十种相呢？即色声香味触五境，男、女，有为法之法相——生、住、灭，若不缘此十相而以灭谛本体来了知，则称为无相。既然色声香味触五境可以称为相，那五根为什么不是相呢？五根为相续所摄，不能成为众生之对境，因此不称为相。空性即是与无我、空性二行相相应之等持。无愿是与前六行相以外的其余十行相相应之等持，不与前六行相相应，因其不是可厌离的对境，而无常、苦以及集谛四行相是可厌离的对境，此六者为三有之果以及因，不愿成就此等法，故名为无愿；证得无余涅槃时，所修持之道也应舍弃，非为所愿，故名为无愿，缘于上述非所愿之等持即为无愿等持。

以上三种等持，若以世间道所摄即为净定，其依于静虑六地、四无色与欲界共十一地；若以出世间道所摄则为无漏定，其依于无漏九地。此三解脱门从基道果三个方面来讲，即基无相、道空性、果无愿。其中，以无漏所摄者即为解脱之因、是趣入解脱之门，因而经中称之为三解脱门。

丙三、以出离道而分类：

所谓空性空性等，余外复说三等持，
二缘无学空无常，末缘静相非择灭，
有漏人中不动者，不摄七种未至定。

经中除上述三等持外，又宣说了空性空性等三种等持，其中前二者缘取无学者相续中的空性与无常之行相，最后的无相无相等持缘取非抉择灭之寂静相。此三等持之本体均为有漏法，于人中不动阿罗汉者方可生



起，在不包括七种未至定在内的十一地中具有。

佛在经中宣讲了空性空性等持、无愿无愿等持、无相无相等持三种出离等持，那这三种等持究竟是指什么呢？此三者因分别缘空性、无愿、无相三等持而得名，也就是说，空性空性等持、无愿无愿等持、无相无相等持作为有境去缘取无学道者相续中的功德，并非其他补特伽罗之功德。

是如何缘取的呢？空性空性等持以缘无学道者相续中的空性等持作为所缘，认为“这并非我所、非我当取”，然后取其空性行相。无愿无愿等持缘无学道者相续中的无愿等持，然后得出“此亦为无常，非我所愿”的结论，取其无常之行相。因地时发愿很重要，但到果地后，所谓的发愿也无有必要，因其同样不离开行苦，所以，对此种愿力也是无愿的，如同在大海中虽然需要船只，但到岸后则不再需要船只一样。无相无相等持的所缘是非抉择灭，也就是说，无学者于无相等持中出定后，生起有漏或者无漏的其他识的时候，因生起无相等持之相续的外缘不齐全，从而获得非抉择灭，使原先的无相等持无法相续下去而中断，这就是无相无相等持。

第三种无相无相等持与前二种等持有一点差别，前二等持直接缘无学道的空性等持与无愿等持，因此是缘解脱本身；第三等持则缘解脱的灭法，因为原先的寂静相无法再相续下去而出现了一种灭法，缘此灭法的等持，生起出离心，因此，所谓的出离等持主要是从无相无相等持安立的，故而也称为出相。

此三种等持的本体是有漏法，这是什么原因呢？有部认为，前三等持是无学道者相续中的等持，缘它们生起无常、无我、空性、无相之灭法的心，因而是背离它们的。实际上，若按大乘观点，将此三等持的本体说为有漏也有些牵强，因为不动阿罗汉相续中存在的这种智慧或等持，它的所缘是无学道的功德，如果缘这些无漏法而生起之有境为有漏法，恐怕有点说不通。

三种等持的所依身份一般是智慧敏锐的三洲人类，还有注疏中说：阿罗汉要接近趋入涅槃时才会现前此种等持。

具足此种等持的补特伽罗，唯是不动法阿罗汉，其他阿罗汉不能生起，因此等持直接缘无学道者的相续，钝根阿罗汉不具有这样的力量。此三种等持位于何地呢？二禅以上的七种

未至定不能生起无漏法，因此它们只在六静虑、四无色以及欲界当中才有。

一般来讲，等持是指一缘安住，但此处所说的等持与智慧无有差别，因其可以缘对境。所以，智慧与等持相应并互相起作用时，智慧也可称为等持，等持也叫做智慧，此二者有互相依靠的关系，比如空性空性等持、无愿无愿等持、无相无相等持，它们均是作为有境去缘有学道相续中的等持，并非仅仅是一缘安住。由于是相应智慧而存在，所以，从这个角度取名为等持。

丙四、以作用而分类：

为成现法乐住者，即修第一善静虑，
欲得殊胜知见者，则修清净天眼通，
为得分别智慧者，则修加行所生善，
为得一切漏尽者，当修金刚喻定也。

为成就现法乐住，即于第一静虑入定修习；欲获得殊胜知见等持则需修持清净天眼通；为获得分别智慧等持，则要修习加行所生之善法功德；为获得一切漏尽等持，应当修持金刚喻定。

佛经中讲到了现法乐住等持、知见等持、分别慧等持、漏尽等持，那这四种等持分别是

指什么呢？

于第一禅当中入定而修持，即会获得现法乐住等持。为何称为现法乐住呢？因其远离欲界烦恼，获得了色界的禅定，此时，在圣者相续中有一种无法言说的快乐，故而得名为现法乐住。满增论师说：虽然第一禅与其他的二、三、四禅相比并不寂静，但因刚刚从欲界的苦恼中解脱，此时的乐受非常强烈，所以称为现法乐等持。虽然说第一静虑为现法乐住等持，但这只是从主要角度而言，实际四静虑中都是具有的，但后三静虑存在退失、从中转生上地、趋入涅槃的可能性，所以不称为现法乐住。第二种是知见等持，其中见是以眼根见到，知则是以心来了知，也就是说，首先以天眼通了知，然后与意识相应，此二者合而为一即为修成知见之等持。第三个分别智慧等持，即通过加行勤作修持不净观、无愿、无染定以及三解脱门和四无碍解等，由于智慧越来越高而使等持的境界逐渐提高。为什么称为分别智慧等持呢？因其所获得的功德越多，与他相应的等持境界也越高，所以称为分别智等持。第四个称为金刚喻等持，由于获得三界中远离一切障碍的如金刚般的等持而得名，此金刚喻定依靠远离八

种过患的第四禅末而生起，彼即称为修成无余灭尽彼相续之漏法的等持。

上述四种等持为何依照此上顺序安立呢？释迦牟尼佛于因地时次第获得这四种等持，也即于第一静虑时获得现法乐等持，然后依次获得知见等持、分别智慧等持，最后于印度金刚座一切有学道圆满时获得漏尽等持，从而圆满获得无学果位。虽然根据诸佛境界的不同，也存在其他的安立方式，但有部认为此处是根据吾等本师释迦牟尼佛获得无学道的次第来安立的。

甲二（定所摄之功德）分五：一、宣说无量；二、宣说解脱；三、宣说胜处；四、宣说遍处；五、宣说彼等之理。

乙一、宣说无量：

无量四治害心等，慈悲无量无嗔性，
喜为意乐舍无贪，相次愿乐离苦悦，
众平等缘欲有情，喜初二禅余六地，
有许为五不断惑，人中方生必具三。

四无量心分别对治害心等；慈、悲无量心之本体为无嗔，喜为意乐，舍为无贪；它们的行相分别是愿具乐、愿离苦、愿愉悦、愿平等；所缘对境是欲界众生；喜所依之地为初二禅，其他三者则依静虑六地。有论师认为，

以四无量心不能断惑。于人中可产生四无量心，除喜无量心的三者中，若具其中一者，其他二者必定具足。

四无量心是指慈无量心、悲无量心、喜无量心、舍无量心。不论大乘还是小乘，修四无量心非常重要，因其能缘、福德与所缘众生皆无量的缘故，所获得之福德也无量无边。所谓的生起次第、圆满次第确实很难修，但四无量心的修法很简单[55]，只要随时观想“愿所有众生远离一切苦及苦因，获得快乐并住于清净的等舍状态中”，这样思维就可以了，这一点每一个人都可以生起。对于一些有危险性且不易修持的法，最好是在有了一定基础之后再修，而这些简单又容易获得成就的修法应该提起重视。

为什么无量心的定数为四呢？以慈无量心可对治害心，以悲无量心可对治损恼心，以喜无量心可对治不喜他乐之心，以舍无量心可对治贪嗔之心，故而数量确定为四。

慈无量心与悲无量心的本体是无嗔之善，喜无量心的本体是了知他众具乐而悦意，舍无量心的本体则是无贪之自性善。

四无量心的行相是何者呢？慈无量心是愿

[55] 四无量心的具体修法，在无垢光尊者的《心性休息实修法》以及华智仁波切的《大圆满前行引导文》中均有广述。

一切众生具足快乐，悲无量心则愿一切众生远离痛苦，慈、悲者从本体来讲，虽然都是无嗔的自性，但从行相来讲，一者是愿离苦一者是愿得乐，此二者实际并不相同，因此不能合在一起讲。喜无量心是愿一切众生具足无苦之乐。舍无量心则是作意一切众生远离贪嗔、住于清净等舍之心，噶当派的教言中说：舍心有两种，即四无量心中的舍心与愚痴无记的舍心。愚痴无记的舍心是指什么呢？有些人无有辨别的智慧，对敌人与亲友都无所谓，不知取舍。而四无量中的舍心则不相同，这是将一切众生都看作自己的父母，对其既不生贪心也不生嗔心，一直住于一种清净的心态当中，因此，我们应当修持四无量心当中的舍心，而对于不知利害取舍的人，麦彭仁波切也呵斥他为无惭无愧者。

有部观点认为，四无量心的所缘为欲界一切众生。大乘则认为，四无量心的对境为三界一切众生，有教证也说：所缘对境无边之故，所获得之果也无量无边。那本论中为何说四无量心的所缘为欲界众生呢？此处是从修行次第来讲，也就是说，我们首先应该观欲界众生，因其相续中的贪心、害心等烦恼特别深重，比较容易观想，之后再观色界、无色界众生相续



中细微的心，而且欲界众生中，也是先从与自己关系较近的人开始，这样观想很容易成功。

四无量心于何地具有呢？本论认为四无量心于四禅中具有，是从禅定之正行来讲的。戒律中说，若说妄语“我已经获得了四无量心的境界”则犯比丘戒，这是为什么呢？因为若已经获得四无量心，则按本论观点，此人已经获得四禅的境界，这属于大妄语。那四无量心于四禅中如何具足呢？喜无量为意乐受，所以只在初二禅具有，其余三者于静虑六地中具有。有些论师认为应从正行来讲，因此不应该包括未至定。

以四无量能够直接断除烦恼吗？不能。直接断除烦恼的是未至定而非正行，《释量论》中说：慈悲等与愚痴不相违，故不能直接断除。那为什么可以作为对治呢？这是从远分对治的角度来讲，并非直接断除的角度来讲的。

四无量心的所依是智慧敏锐、贪欲过患众多的人类，依靠其他众生无法生起。

四种无量是否同时具足呢？因喜无量只于初二禅具有，故对于转生三禅、四禅者来说不一定具有，而慈、悲、舍三者，若具足一者则其余二者必定具足。

乙二、宣说解脱：

所谓解脱有八种，初二不净二禅具，
第三末有体无贪，无色定善灭尽定，
微微心末无间入，由自净下圣心出。
初三缘欲摄见色，无色行境上自地，
苦谛等及类智品。

所谓的解脱有八种，前二解脱是不净观，于初二禅中具有；第一净解脱于第四禅中具有，本体为无贪；无色解脱指无色界之净定与无漏定；灭尽解脱即灭尽定，其于较有顶更细微之心的末尾无间而入，于有顶自地之净定以及下地之圣无漏心出。前三解脱缘欲界可见之色法，无色解脱之行境为自地与上地之苦谛等以及类智品。

八解脱，即内有色观外色解脱、内无色观外色解脱、净色解脱、四无色解脱和灭尽解脱。此八者均是与等持相关的一种修炼，属于背离烦恼或者说从烦恼中获得解脱的一种等持。其中内有色观外色解脱，即修行人对自己身体内有色法之想，然后观外器世界之色法为空性；内无色观外色解脱，将自己身内之诸色观想为空性为内无色想，而外器世界之色也观想为空，为何如此修持呢？幻化有有显现与无显现两种，为了幻化出这两种化身而作如此修持。前

二种解脱均是观欲界色法为不净；此二者分别为贪执欲界色法与一禅色法之对治，故而依次于一禅与二禅中具有，并且均属于无贪之自性。为何三禅中无有呢？此二解脱均为贪执色法之对治，而三禅无有根识，不会对色法产生贪执，所以三禅无有。

第三净色解脱缘悦意对境而视为清净之相，其本体也是无贪，但与前二解脱的观想方法不同，前二者观为不净，第三解脱则观为清净，比如幻化一十分悦意可爱的欲界色法，对此作意观想；此种禅定于第四禅中具有，因其已远离八种过患，而且处于一种舍心状态，很容易作幻化，依靠所幻化的悦意可爱的事物，然后观察自己是否会生起贪心。

那他为何如此观察呢？一个原因是在不净观时非常疲劳，为净除这种劳累的心而作此观察。另一个原因是，通过这样的观察来检验前面的不净观是否成功，也就是说，如果对所幻化的悦意之物生起贪心，则需要继续观修不净观，若未生贪心则表明不净观的修持已经成功。

这样一来，有人提出疑问：四禅怎么能安立为解脱呢？既然三禅不存在贪二禅之色的缘故，而不能安立为解脱，同样，四禅也无有贪

三禅之色的对治，四禅为什么安立为解脱呢？净色解脱并非贪欲之对治，为了使疲惫不堪的心力得以提高，以及为观察前二解脱是否修持成功而如此修持，因此四禅可以安立为解脱。

四无色解脱，即空无边处解脱、识无边处解脱、无所有处解脱和非想非非想处解脱。无色解脱是指无色界善妙的净定与无漏定。

灭尽解脱与灭尽定无有差别，也即一切受想全部灭尽，使三界烦恼全部获得解脱的一种等持。那此灭尽定如何入定与出定呢？三界中最细微的心即有顶之心，如同特别特别细的线很容易断一样，如果有顶之心再细微下去时，一切受想都会中断，此时即入于灭尽定。起定时，于自地净定以及下地无所有处之圣无漏心中均可出定。

麦彭仁波切在《智者入门》中说：凡夫也可以具足前七种解脱，但第八种解脱只有声闻圣者具有，而所有这些功德于佛地时，全部以不可思议的方式存在。

八解脱的所缘是什么呢？前二解脱的所缘为欲界所见的不悦意色法，第三解脱则为欲界的悦意色法；四无色解脱之行境为上地与自地的苦谛、集谛、灭谛以及类忍的上下道与自地，

无色界不能直接缘欲界，因此不能缘法智与法忍。

上述几种功德于许多大乘论典中都有所提及，只是所讲到的行相、本体、所缘不同而已，很多名词基本相同。

乙三、宣说胜处：

所谓胜处有八种，前二相同初解脱，
二同第二余如净。

所谓的胜处也有八种，其中前二胜处与第一解脱相同，第三、四胜处与第二解脱相同，其余则均与第三净解脱相同。

八胜处是指内有色想观外色少、内有色想观外色多、内无色想观外色少、内无色想观外色多以及内无色想观外色青黄赤白四者，其中形色和显色各有四个，为了断除对形色与显色的贪执而修持。观胜处有两种，一是圣者之胜处，一是凡夫之胜处，圣者之胜处是指圣者将万法观为无常、无我等，此观法胜过一切，以此方法观修时，不会生起任何贪欲。凡夫观胜处的方法有三种，即观待、相联、爱一味，以金瓶、银瓶、铜瓶为例，所谓的银瓶观待铜瓶来讲，非常可爱，但观待金瓶来说却并不可爱，

也不值得贪著，这是观待的方法来观想；以相联的方式来观，如金瓶、银瓶、铜瓶都是有联系的，银瓶与铜瓶相联时很可爱，而与金瓶相联时则不可爱，由此了知外境万法并非真正存在可爱或者不可爱，只是与他法相联时而出现了不同；爱一味，所爱是一味一体的。上述这些修法均是为了断除对色法的贪执，若无有贪执则可以随意幻化各种各样的形象。

为何称为胜处呢？不论是观显色还是形色，断除对它们的贪执，由此可获得自由自在的幻变，而且从观待的角度可以胜伏它的境界。

前二胜处的本体、地、是何者的对治与所缘均与第一内有色观色解脱相同。第三与第四胜处的本体等与第二无色观色解脱相同。除此之外其余四色胜处的地与本体等与净色解脱相同。既然与解脱相同，那为何于解脱之外另行宣说呢？解脱只是断除烦恼，并未胜伏它，而胜处不但断除而且已经胜伏，可以随心所欲地信解所缘。

乙四、宣说遍处：

遍处十种八无贪，第四禅有缘欲界，
二遍处为无色净，行境自地之四蕴。

遍处有十种，前八遍处的本体为无贪，所依地为第四禅，其所缘为欲界色处；后二遍处为无色界净定，其行境为自地四蕴。

十种遍处是指地大遍处、水大遍处、火大遍处、风大遍处、青遍处、黄遍处、赤遍处、白遍处、空无边遍处与识无边遍处。前八遍处的本体为无贪，所依地是第四静虑，其所缘为欲界之显色与形色；空无边遍处与识无边遍处二者的本体为前二无色界之净定，所缘为自地四蕴。

为何称为遍处呢？每一种形相通过观想之后，使之均可周遍于一切处所，比如观地大遍处，首先于自己前方放一小块地，看着它，之后闭眼观想，使这块地逐渐扩大而遍于三千大千世界，然后再收回来。其他的风等也是如此，这样修持到一定程度，可以将所观想之形相周遍于每一处。

那八解脱、八胜处、十遍入之间有何差别呢？解脱是指从烦恼中解脱，胜处则已完全超胜产生贪欲之对境，遍处则不论显色还是形色均可周遍整个世界。其中，八种解脱属于因等持；而八胜处观待十遍入来讲属于因等持，观待八解脱来讲则为果等持；遍处完全属于果等持。



乙五、宣说彼等之理：

灭尽前品已宣说，余皆离贪加行得，
所谓无色依三界，剩余唯有人中生。
上二界由因业力，生起无色之等至，
色界所有诸静虑，亦由法尔力量起。

灭尽解脱在第二品中已做过宣说，其余功德以离贪和加行可以获得，四无色解脱与二无色遍入依于三界身份获得，其余功德唯以人类身份获得。上二界以因力、业力生起无色定，色界禅定亦可依法性力获得。

上面已经讲了八解脱、八胜处、十遍处共二十六种功德，那它们是如何获得的呢？灭尽解脱在前面第二品中已经详细解释过，这里不再繁述。其余二十五种功德以两种方式获得，即以前曾屡屡修持者以离贪方式获得，若未曾熟练修习则通过加行获得。

依于三界的所依身份可以生起四无色解脱与二无色遍处之等持，其余的十九种则唯在人中生起，为什么唯于人中生起呢？因其必须依靠善知识传讲教言，之后通过自己的精进修持才能于自相续中生起功德。上二界既然无有传教，那他们依靠什么生起上述功德呢？上二界之无色定以两种方式产生，一、因力生，比如曾经依靠人的身份现前无色界等持，后来此等

持退失且即生未能恢复，后来转生于色界某一处时，以先前串修的同类因而生起有顶等持。此处的同类因，大乘认为应该是习气，由于曾经在阿赖耶上种下这种习气，后来习气成熟，在色界中可以再次生起有顶禅定，但本论认为并非习气而是同类因。二、业力生，首先以人类身份获得无色界等持，后来虽然退失，但此业已经成为顺后生受业，当其下一世转生时并未现前，再下一世时则依靠种种因缘获得无色界等持。从某个角度来讲，业力生与因力生相同，但此处以业力来讲，以前所造之业成为顺后受业，后于色界现前无色界等持也是由业力感召。其他注疏中说：因力生与业力生并不相违，从同类因的角度是因力生，从修持禅定而造此种业力而言是业力生，此二者只是从不同的角度进行了宣说而已。

无色界是否具足传教而生之禅定呢？虽然最初的因中具有传教的成分，但现在获得时并非以此为因。

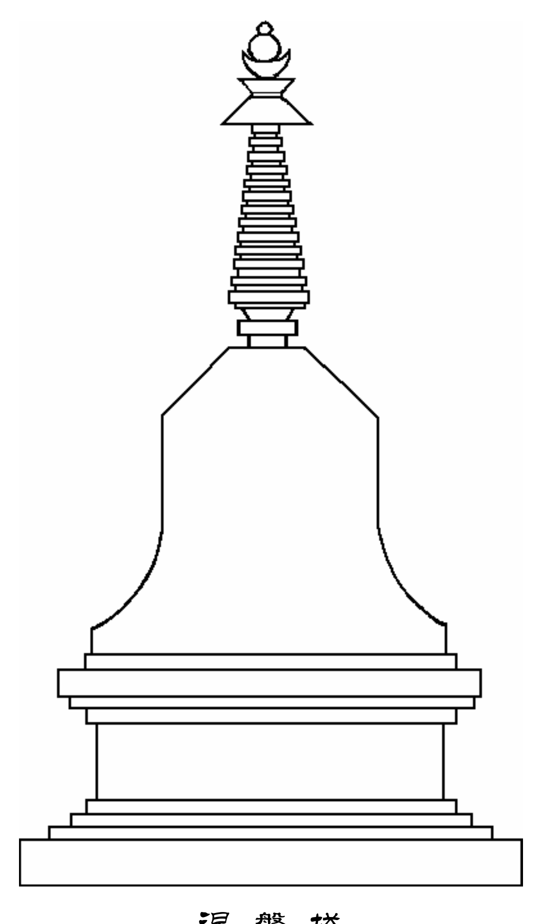
色界的下下静虑不仅通过因力与业力可以生起上上静虑，而且以法性力也可以生起，比如一禅、二禅毁灭时，此处天人依靠法性力可以自然而然生起上上禅定。有些注疏中说：这也



属于因力与业力，因为他们虽然即生中未修持过二禅、三禅之禅定，但以前必定修过，否则不会无缘无故产生上上禅定。一般来讲，本论认为空无边处和识无边处之等持属于生得，也即转生于彼处时即会获得此种等持，但《大乘阿毗达磨》中说是以十一作意和九种住心获得的。

因此，生起上述等持功德的因有四种，即传教力、因力、业力、法尔力。那是不是所有补特伽罗均以此四种因来产生上述功德呢？欲界人类以四种方式均可生起，而欲界天人不具足传教力；色界依靠除传教力以外的三种可以获得上述功德；无色界以因力与业力产生。那传教力所生之功德可否说为是因力与业力产生的呢？可以说是因力，因其通过闻思修行于相续中可以获得，既是传教力也是因力；此传教力属于善业，因此也是业力。法尔力是不是因力和业力呢？可以称为因力，由于曾经有同类因之故，才会于相续中生起此法尔力；若以前未曾造过此种业则不会于上界中转生，故而也可称为业力。

阿毗达磨俱舍论，第八分别定品释终



涅槃塔



甲四（末义）分三：一、佛法住世期；二、非为臆造且谦虚；三、教诫后代不放逸。

乙一、佛法住世期：

佛之妙法有二种，教法证法之体性，
持教法者唯讲经，持证法者唯修行。

佛陀之妙法有两种，即教法与证法，其中受持教法者唯是讲经说法，受持证法者唯一是修行。

如果想要受持、弘扬佛法，首先应该认定何为佛法？如何弘扬佛法？世亲论师告诉我们，所谓的佛法有两种，即教法与证法，教法即经律论三藏，证法即戒定慧三学或三十七菩提分法。受持教法者唯一是讲经说法，其他注释中说听受者也是受持教法者；持证法者即将佛陀之教法于相续中数数修习。华智仁波切在一个教言中说：若通达四句偈颂的意义即是受持教法，一刹那间生起信心即属于证法。那发放布施等是否属于弘扬佛法呢？虽然从某一角度来说是弘扬佛法，但真正的弘扬佛法并非如此，如果将释迦牟尼佛的精神真正传递到其他众生的相续中，这才是真正的续佛慧命。有些注释中说：布施、随喜、造顺缘均属于教法与证法的范畴，但并非真正的佛法。一般来说，

盖经堂等属于一种善举，可以说是弘扬佛法的顺缘，但并非真正的弘扬佛法。

颂词中有两个“唯”字，格鲁派有些论师以及《俱舍论大疏》中说：以唯字代表一种肯定的语言，也就是说只有讲经说法和真实修行才是真正弘扬佛法者，其他人并非是真正弘扬佛法。

教法与证法是否住世，以什么标准来衡量呢？世亲论师说，若任何一个道场具足闻思佛法与实地修行者，则说明持教大德已经住世，否则，释迦牟尼佛的佛法并未真正住世。《自释》中说：“有能受持及正说者，佛正教法便住世间。有能依教正修行者，佛正证法便住世间，故随三人住世时量。”这一教证非常重要，不论何时何地，只要有听受佛法者、讲说经教者以及依教修行者住世，就说明佛法已经住世。

对于教法住世的时间，有种种不同说法，《贤劫经》中说是一千五百年，其他经典中说五百年，还有些经典中说是两千五百年，世亲论师在《般若经》注释中说是五千年，还有些经中说比五千年的时间还长。一般来讲，藏地很多高僧大德认为，前面不满五百年的说法是不了义的，因为这样会有很多教理的违害，若

释迦牟尼佛的教法是五百年，则释迦牟尼佛授记无著菩萨于佛涅槃后九百年出世，并以了义不了义的方式来弘扬佛法的授记不合理。而且《无垢天女经》中说，藏地在二千五百年后，佛法才会兴盛的说法也不合理了。

一般来讲，大家比较公认的是五千年，即第一个一千五百年为果期，此时得果特别快；第二个一千五百年为修期，麦彭仁波切以及普巴派的历算学者认为，我们现在正处于修期当中的戒学阶段，再过一百多年，戒学期即会结束，这一点根据《时轮金刚》的历算也是非常可靠的；第三个一千五百年属于教期；最后的五百年是唯持形象期。根据世界佛教联合会安立的佛历，现在公认的是佛历2547年，这是依靠上座部的历算来计算的。因此，现在不论藏传佛教还是汉传佛教，中间虽然经历了许多风风雨雨，但实际上，真正的教法与证法并未隐没于世间。

此偈颂非常重要，现在有很多人不了知何为佛法，也不了知何为弘扬佛法与行持佛法，这一方面是由于某些历史原因造成的，一方面佛教在某种特定的历史环境下遭受到了一些损害，这样一来，诸位高僧大德，有的已经离境，




有的已经离开人世，由于没有对佛法的讲闻，致使现在的很多年轻人根本不了知何为佛法。现在有很多人整天都是念经、为别人超度、敲锣打鼓，修寺院、烧香、拜菩萨、接待游客、卖门票，但这些究竟是不是真正的佛法，大家应该以智慧分析。

上师法王如意宝一生中唯一重视的就是讲经说法，他从十几岁到最后圆寂，除讲经说法以外再没有重视过其他任何事情，这充分说明了法王如意宝对佛法的重视以及巨大贡献。作为后学者，我们也应该从内心发愿：生生世世弘扬、受持佛法。如果有机会、有能力的话，应该弘扬佛法、讲经说法，这个相当重要。如果没有讲经说法的机会和能力，那最好在具足法相的善知识面前终身听受佛法，这也属于弘扬佛法，而且这样做的利益非常大，为什么呢？即使世间的学问也需要老师传授，需要有人来听闻，否则不会通达很多道理。佛法的教义是博大精深的，若没有在善知识面前听闻，很难在相续中生起真正的定解，这样一来，就更不要说弘扬佛法了。现在有些佛学院没有老师，于是将自己学院里培养出来的学生作为老师，但实际上他自己仍然对佛法半信半疑，这样的

一个人能不能真正地弘扬佛法！现在佛法处于非常衰败的时期，虽然有些寺院名相上也在讲经说法，但很多高僧大德都忙于世间八法，根本没有学习和弘扬佛法的机会。年轻僧人们能学习佛法的机会更是少之又少，即使有机会在佛学院中学习，但世间各种各样学问的风气却相当浓厚，而真正佛法的教义，如中观、俱舍等已经成为了辅助课程。在这样的状况下，我们确实应该发起猛厉精进，遣除一切傲慢心而努力闻思修行，使自相续生起佛法的智慧，对佛法生起坚定不移的信心。

那学习佛法的目的到底是什么呢？很多人说：学习佛法就是为了成佛。实际上，作为大乘佛教徒来讲，成佛也只是一种手段，真正的目的是为了利益众生，这才是最究竟的目的，由于成佛之后可以于无勤之中最究竟的利益众生，因此很多修行人先希求成佛，但这也仅仅是利益众生的一种途径。

乙二、非为臆造且谦虚：

说此对法我多依，克什米尔有部理，
若有错误均我过，正法理量唯诸佛。

此对法论多数依靠克什米尔有部论师的观点进行

宣说，如果出现过错，那全部是我（世亲论师）的过失而非佛法之过，因为能够真正衡量正法之理量的唯有佛陀。

这里世亲论师说：此对法论并非是我随随便便凭空臆造的，其中所宣说的道理大多数是依靠克什米尔有部宗的诸位智者所建立的观点而进行的宣说。为何说是大多数呢？因为有些颂词是站在经部观点，对有部的一种驳斥。虽然是依据诸位智者的观点进行宣说，但世亲论师说，由于能够真正讲说教法与证法之理的唯有诸佛菩萨，所以，若发现此论中有句义方面的错误全部都归咎于世亲论师我，并请诸位智士宽恕。

颂词中说能够如理如法宣说佛法的只有佛陀，但甲智论师和满增论师在讲义中都是说诸佛菩萨，因为得地菩萨也会如理如法宣讲佛法，除此之外，其他人的相续中具有烦恼障和所知障，而且具有身语意三门的障碍，传讲佛法不一定如理如法。那这样一来，是不是只有登地菩萨才可以讲经说法呢？这不一定。善知识的法相中并没有说一定要断掉自相续中的烦恼习气，虽然所谓的讲辩著对于一个凡夫人来讲非常困难，但只要以一颗清净的心来行持也不会

有过失。

乙三、教诫后代不放逸：

本师世目今已闭，堪作证者多入灭，
未见真谛放肆者，以邪分别乱佛教。

如世间明目般的本师释迦牟尼佛已经趋入涅槃，堪为正法见证的诸智者也多已入灭，未现见真谛而肆意妄为者现在正以邪念分别扰乱佛教。

世亲论师住世时，印度佛教中各宗派之间的分歧相当严重，当时，广严城的诸比丘大肆宣扬不作为犯戒处理的十种非事[56]，根本四部分裂为声闻十八部，整个佛教一片混乱。

法王如意宝经常引用这些教证说，就连世亲论师都认为他住世时的佛法非常混乱，何况说末法时代，佛法没有一点染污是不可能的。以前五世达赖喇嘛也说：世亲论师在世时也有许多寻思分别者故意扰乱佛教，现在以自己的邪分别扰乱佛教的现象更是日益严重。

[56] 十种非事：一、做非法事，口呼“负负”，即可听许；二、作犯僧残，得人随喜，即可听许；三、病中饮酒，状如水蛭吮吸，即可听许；四、土为共用，不伤生命，两手耕种，即可听许；五、调盐变味，非时而食，即可听许；六、用斋之后，行程逾越半俱卢舍，再次用餐，即可听许；七、用斋之后，食物未作余食法者，两指拾食，即可听许；八、搀和定时及不定时食品，非时食用，即可听许；九、卧具补某，不必如来一卡，即可听许；十、沙弥头上，顶戴小龛，内置钵盂，花鬘为饰，若得设进金银，便自接触，即可听许。

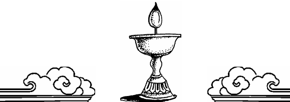


佛陀已趣胜涅槃，持彼教者多随灭，
无怙无教灭德众，当今此世任意行。
既知如来正法寿，渐衰亡如命至喉，
一切污垢具力时，求解脱者莫放逸。

佛陀已经趣入殊胜涅槃，持彼教法者也多数已经随之入灭，无依无怙的众生在摧毁功德之恶见的驱使下，任意妄行。既已了知如来教法渐渐衰亡，如同垂死之际命已到了喉间一般，在这具有垢染的末法时代，希求解脱者切切不可放逸而行。

世亲论师殷切教诫诸位后学者：末法时代，真正的佛法已经处于毁灭状态，人们的烦恼分别念相当严重，此时，希求解脱者切莫随境而转，一定要以正知正念守护自己的相续，切莫放逸！

“莫放逸”并非指任何事都不做，实际上，首先应该于自相续中获得佛法的智慧，其后以这样的智慧尽心尽力的利益众生。“如命至喉”是一种比喻，以此来描述佛法当时在印度的一种状态。很多高僧大德说：世亲论师住世的时代，佛法并不是很衰败，但现在住持佛法的高僧大德多数已经圆寂了，真正一心一意弘扬佛法的人才是少之又少。在这样五浊兴盛、染污的恶法力量十分强大的时候，大家一定要谨慎



守护根门，尽心尽力地弘扬佛法。

此《俱舍论颂》，乃佛陀亲口授记之大德、能背诵九十九万部经典、具有不退智慧自在者共称为第二遍知的大阿阇黎世亲撰著圆满。印度堪布则那莫札即佛友与大译师华哲僧侣翻译、校正，并以讲闻方式而抉择。

这部《俱舍论颂》是第二大佛陀世亲论师所撰著，由印度译师则那莫扎——佛友论师，以及国王赤松德赞时的三大译师[57]之一的嘎瓦华扎翻译。

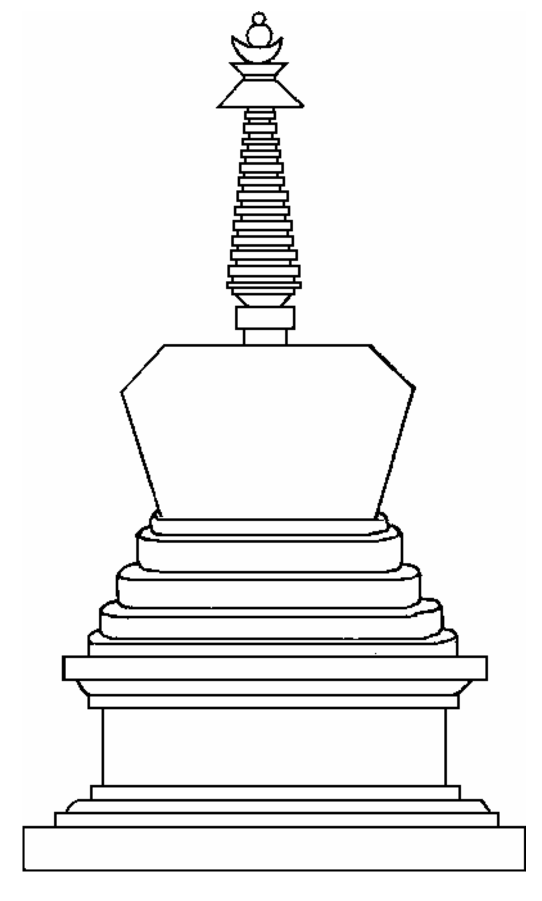
藏地的译师非常严格，当时国王赤松德赞也是先培养译师，然后迎请印度班智达，他们根据印度版本译成藏文，之后由印度班智达传讲，并对照梵文一一校对。这样翻译出来的藏文本非常准确，所以这次也是依靠藏文版本翻译为汉文的，希望大家如果以后有因缘，也能够将这部殊胜法要传授给其他众生。

愿以此功德回向一切有情获得胜妙佛果，教法与证法以讲闻修习的方式久住世间！

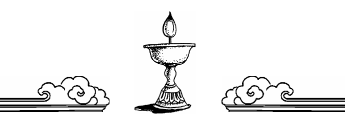
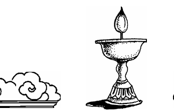
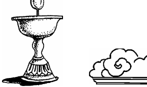
愿吉祥！！

[57] 三大译师：指嘎瓦华扎、龙幢、智慧军。





尊胜塔

后 记

从 2003 年初到 2004 年中旬，历经一年多的时间，索达吉堪布为学院八百多名四众弟子讲解了五部大论之一的《阿毗达磨俱舍论》。期间，堪布翻阅了大量有关俱舍方面的资料，结合大乘教义并广泛引用大小乘的教证与理证，以其超凡卓绝的智慧，对这部宣说第一转法轮教义的《阿毗达磨俱舍论》进行了精辟细致的讲解。

鉴于本论的注释于汉地非常鲜少，而且其弘扬情况并不理想，故此，我们发心根据讲课录音并结合每次课后所出问题，整理编辑了这部《俱舍论讲记》。同时，为使此《讲记》的整体结构更加紧密，在整理过程中，对所讲内容的前后次序进行了稍许调整，诸位在研习过程中，若发现有错谬之处，望不吝斧正！

堪布在讲解过程中，也多次提到翻译本论颂词过程中所遇到的一些问题，比如藏文与汉文颂词在内容上的某些差异，但仍依照藏文版本进行了翻译；还有藏文版本中有个别颂词有所缺漏（所缺漏的颂词已在本《讲记》中用不同字体作了标注），这也许是藏文译师与唐玄奘所得到的版本不同的缘故，并非人为错误所导致。

在日新月异的今天，人们的目光已经被变化多端的高科技的光芒晃耀得慧目难睁，而亘古不灭的佛法真谛，于此时更突显出它永恒不变的独特魅力，吸引着越来越多有智之士的目光。“万丈高楼平地起”，愿以此《讲记》为契机，希望无数不知从何处开始步入证悟之旅的有缘者，能够从中获取无尽宝藏，趋达自己的心性本地并纵览其中蕴藏的无限风光！

愿增吉祥！！

菩提学会编辑室

公元二〇〇六年十一月二十三日





